University of St. Michael's College
3 1761 08051814 5

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

4213

REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

PUBLIÉE PAR DES PROFESSEURS

DU COLLÉGE THÉOLOGIQUE DE LILLE

Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως,
Οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.
(CLEM. ALEX. *Strom.* l. v, c. 1).

Ubi Petrus, ibi Ecclesia ;
Ubi Ecclesia, ibi vita æterna.
(S. AMBROS. *in Ps.* XL, *n.* 30).

N° 278. — Janvier 1883

CINQUIÈME SÉRIE. — TOME VII (XLVIIe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — 12 Francs

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

AMIENS

Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR

BUREAUX DE LA REVUE : Rue Saint-Fuscien, 16

PARIS
VICTOR LECOFFRE, LIBRAIRE
Rue Bonaparte, 90

LONDRES
BARTHES ET LOWELL
14, Great Malbrought Street

1882

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

AD VENERABILES FRATRES
ARCHIEPISCOPOS ET EPISCOPOS UNIVERSOS
IN REGIONE HISPANA

LEO PP. XIII

VENERABILES FRATRES ET DILECTI FILII
SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Cum multa sint, in quibus excellit generosa ac nobilis Hispanorum natio, tum illud est in prima commendatione ponendum, quod, post varios rerum et hominum interitus, pristinum illud ac prope hereditarium retineat fidei catholicæ studium, quocum semper visa est Hispani generis salus et magnitudo conjuncta.

Quod quidem studium plura argumenta declarant: præcipue vero eximia in hanc Sedem Apostolicam pietas, quam omni significationum genere, litteris, liberalitate, susceptis religionis caussa peregrinationibus Hispani homines sæpe et præclare testantur. Neque

interitura est paulo superioris temporis memoria, quo tempore ipsorum animum fortem æque ac pium Europa spectavit, cum Sedem Apostolicam adversorum eventuum calamitas attigisset. — In his rebus omnibus, praeter singulare quoddam Dei beneficium, agnoscimus, Dilecti Filii Nostri, Venerabiles Fratres, vigilantiæ vestræ fructum : itemque laudabile ipsius populi propositum, qui per hæc tam infensa catholico nomini tempora religioni avitæ studiose adhærescit, neque dubitat magnitudini periculorum parem constantiæ magnitudinem opponere. Profecto nihil est, quin de Hispania sperari jure queat, si modo talem animorum affectionem caritas aluerit, et stabilis voluntatum concordia roboraverit.

Verum quod ad hanc partem, non enim dissimulabimus id quod est, cum cogitamus agendi rationem, quam aliquot ex Hispania catholici homines ineundam putant, dolor quidam objicitur animo cum nonnulla similitudine anxiæ sollicitudinis, quam Paulus Apostolus olim, Corinthiorum caussa, susceperat. Tuta et tranquilla catholicorum cum inter se tum maxime cum Episcopis suis istic concordia permanserat : eoque nomine Gregorius XVI decessor Noster jure laudavit Hispanam gentem, quod ejus pars *longe maxima in veteri sua erga Episcopos constitutos reverentia* perseveraret (1). Nunc tamen, interjectis partium studiis, vestigia apparent dissensionum, quæ in varias velut acies distrahunt animos, ipsasque societates religionis gratia constitutas, non parum perturbant. Incidit sæpe, ut apud disquirentes, qua potissimum ratione expediat rem catholicam tueri, minus quam æquum est, Episcoporum valeat auctoritas. Quin immo interdum si quid

(1) Alloc. *Afflictas*, Kal. Mart. 1841.

Episcopus suaserit, si quid etiam pro potestate decreverit, non desunt qui moleste ferant, aut aperte reprehendant, sic accipientes, ut voluisse illum existiment alteris gratificari, alteros offendere.

Jam vero plane perspicitur quanti referat, incolumem esse animorum conjunctionem eo vel magis quod in tanta ubique pravarum opinionum licentia, in tam acri insidiosaque Ecclesiæ catholicæ oppugnatione, omnino necesse est, christianos universos collatis in unum viribus maximaque voluntatum conspiratione resistere, ne calliditate atque impetu adversariorum separatim oppressi succumbant. Igitur hujusmodi incommodorum cogitatione permoti, Vos, his litteris, Dilecti Filii Nosti, Venerabiles Fratres, appellamus, vehementerque petimus ut salutarium monitorum Nostrorum interpretes in firmanda concordia prudentiam auctoritatemque vestram adhibeatis.

Erit autem opportunum primo loco rei sacræ reique civilis meminisse rationes mutuas, quia multi contrario errore falluntur. Solent enim nonnulli rem politicam a religione non distinguere solum, sed penitus sejungere ac separare, nihil ut esse utrique commune velint, nec quicquam ad alteram ab altera influere putent oportere. Hi profecto non multum ab iis distant, qui civitatem constitui administrarique malunt, amoto cunctarum procreatore dominoque rerum Deo : ac tanto deterius errant quod rempublicam uberrimo utilitatum fonte temere prohibent. Nam ubi religio tollatur, vacillare necesse est illorum stabilitatem principiorum, in quibus salus publica maxime nititur, quæque vim a religione capiunt plurimam, cujusmodi potissimum sunt, juste moderateque imperare, propter conscientiam officii subesse, domitas habere virtute cupiditates, suum cuique reddere, aliena non tangere.

Verum sicut iste tam impius declinandus est error, sic etiam fugienda illorum opinio præpostera, qui religionem cum aliqua parte civili permiscent ac velut in unum confundunt, usque adeo ut eos, qui sint ex altera parte, prope descivisse a catholico nomine decernant. Hoc quidem est factiones politicas in augustum religionis campum perperam compellere, fraternam concordiam velle dirimere, funestæque incommodorum multitudini aditum januamque patefacere.

Igitur oportet rem sacram remque civilem, quæ sunt genere naturaque distincta, etiam opinione judicioque secernere. Nam hoc genus de rebus civilibus, quantumvis honestum et grave, si spectetur in se, vitæ hujus, quæ in terris degitur, fines nequaquam prætergreditur. Contra vero religio, nata Deo et ad Deum referens omnia, altius se pandit cœlumque contingit. Hoc enim illa vult, hoc petit, animum, quæ pars est hominis præstantissima, notitia et amore Dei imbuere, totumque genus humanum ad futuram civitatem, quam inquirimus, tuto perducere. Quapropter religionem et quidquid est singulari quodam vinculo cum religione colligatum, rectum est superioris ordinis esse ducere. Ex quo consequitur, eam, ut est summum bonum, in varietate rerum humanarum atque in ipsis commutationibus civitatum debere integram permanere : omnia enim et temporum et locorum intervalla complectitur, fautoresque contrariarum partium, cetera dissentientes, in hoc oportet universi conveniant, rem catholicam in civitate salvam esse oportere. Et ad istud nobile necessariumque propositum, quotquot amant catholicum nomen debent velut fœdere inito studiose incumbere, silere paulisper jussis diversis de causa politica sententiis, quas tamen suo loco honeste legitimeque tueri licet. Hujus enim generis studia, modo ne religioni vel

justitiæ repugnent. Ecclesia minime damnat; sed procul omni concertationum strepitu, pergit operam suam in communem afferre utilitatem, hominesque cunctos materna caritate diligere, eos tamen præcipue, quorum fides pietasque constiterit major.

Concordiæ vero quam diximus, idem est in re christiana, atque in omni bene constituta republica fundamentum : nimirum obtemperatio legitimæ potestati, quæ jubendo, vetando, regendo, varios hominum animos concordes et congruentes efficit. Quam ad rem nota omnibus atque explorata commemoramus : verumtamen talia, ut non cogitatione solum tenenda, sed moribus et usu quotidiano, tamquam officii regula servanda sint. — Scilicet sicut Pontifex Romanus totius est Ecclesiæ magister et princeps, ita Episcopi rectores et capita sunt Ecclesiarum, quas rite singuli ad gerendum acceperunt. Eos in sua quemque ditione jus est præesse, præcipere, corrigere, generatimque de iis, quæ e re christiana esse videantur, decernere. Participes enim sunt sacræ potestatis, quam Christus Dominus a Patre acceptam Ecclesiæ suæ reliquit : eamque ob causam Gregorius M Decessor Noster Episcopos, inquit : « *In partem sollicitudinis vocatos vices Dei* « *gerere minime dubitamus* (1) ». Atque hujusmodi potestas Episcopis est summa cum utilitate eorum, in quos exercetur, data : spectat enim natura sua ad *ædificationem corporis Christi*, perficitque ut Episcopus quisque, cujusdam instar vinculi christianos, quibus præest, et inter se et cum Pontifice Maximo, tamquam cum capite membra, fidei caritatisque communione consociet. In quo genere gravis est ea sancti Cypriani sententia : « *Illi sunt Ecclesia, plebs sacerdoti*

(1) Epist. 193 lib. 13.

« *adunata, et Pastori suo grex adhærens* (1) » ; et gravior altera : « *Scire debes Episcopum in Ecclesia* « *esse, et Ecclesiam in Episcopo, et si quis cum Epis-* « *copo non sit, in Ecclesia non esse* (2). » Talis est christianæ reipublicæ constitutio, eaque immutabilis ac perpetua : quæ nisi sancte servetur, summa jurium et officiorum perturbatio consequatur necesse est, discissa compositione membrorum apte cohærentium in corpore Ecclesiæ, « *Quod per nexus et conjunctiones* « *subministratum et constructum crescit in augmentum Dei* (3). » Ex quibus apparet adhibendam esse adversus Episcopos reverentiam præstantiæ muneris consentaneam, in iisque rebus, quæ ipsorum potestatis sunt, omnino obtemperari oportere.

Perspectis autem studiis, quibus multorum animi istic hoc tempore permoventur, Hispanos omnes non hortamur solum, sed plane obsecramus ut sese hujus tanti officii memores impertiant. — Ac nominatim vehementer studeant modestiam atque obedientiam tenere qui sunt ex ordine Cleri, quorum dicta factaque utique ad exemplum in omnes partes valent plurimum. Quod in muneribus suis insumunt operæ, tum sciant maxime fructuosum sibi, proximisque salubre futurum, si se ad imperium ejus nutumque finxerint, qui diœcesis gubernacula tenet. Profecto sacerdotes tradere se penitus partium studiis, ut plus humana quam cœlestia curare videantur, non est secundum officium. Cavendum igitur sibi esse intelligant, ne prodeant extra gravitatem et modum. Hac adhibita vigilantia, pro certo habemus, Clerum Hispanum non minus animorum saluti quam

(1) Epist. 39 *ad Pupianum*.
(2) Ibid.
(3) *Coloss.* II, 19.

reipublicæ incremento virtute, doctrina, laboribus magis magisque in dies profuturum.

Ad ejus adjuvandam operam eas societates non parum judicamus opportunas, quæ sunt tamquam auxiliariæ cohortes catholico nomini provehendo. Itaque illarum probamus institutum et industriam, ac valde cupimus, ut aucto et numero et studio majores edant quotidie fructus. — Verum cum sibi proposita sit rei catholicæ tutela et amplificatio, resque catholica in diœcesibus singulis ab Episcopo geratur, sponte consequitur, eas Episcopis subesse et ipsorum auctoritati auspiciisque tribuere plurimum oportere, neque minus elaborandum ipsis est in conjunctione animorum retinenda : primo enim hoc est cuivis cœtui commune, ut omnis eorum vis et efficientia a voluntatum conspiratione proficiscatur : deinde maxime decet in hujusmodi sodalitatibus elucere caritatem mutuam, quæ debet esse ad omnia recte facta comes, disciplinæque christianæ alumnos velut signum et nota distinguere. Quapropter cum sodales facile possint de re publica diversi diversa sentire, idcirco ne concordia animorum contrariis partium studiis dirimatur, meminisse oportet, quorsum spectent societates, quæ a re catholica nominantur, et in consiliis capiundis ita habere animos in uno illo proposito defixos, ut nullius partis esse videantur, memores divinæ Pauli Apostoli sententiæ : « *Quicumque* « *in Christo baptizati estis Christum induistis. Non est* « *Judæus neque Græcus, non est servus neque liber...;* « *omnes enim vos unum estis in Christo* (6). »

Qua ratione illud capietur commodi, ut non modo socii singuli, sed variæ etiam ejusdem generis societates, quod est diligentissime providendum, amice ac

(6) *Galat.* III, 27-28.

benevole consentiant. Sepositis quippe, ut diximus, partium studiis, infensarum æmulationum præcipuæ erunt occasiones sublatæ : eritque consequens, ut ad se una omnes causa convertat, eademque maxima et nobilissima, de qua inter catholicos hoc nomine dignos nullus potest esse dissensus.

Denique magni refert, sese ad hanc ipsam disciplinam accomodare, qui scriptis, præsertim quotidianis pro religionis incolumitate dimicant. — Compertum quidem Nobis est, quid studeant, qua voluntate contendant : neque facere possumus, quin de catholico nomine meritos justa laude prosequamur. Verum suscepta ipsis causa tam excellens est tamque præstans, ut multa requirat in quibus labi justitiæ veritatisque patronos minime decet : neque enim debent, dum unam partem officii curant, reliquas deserere. Quod igitur societates monuimus, idem scriptores monemus, ut amotis lenitate et mansuetudine dissidiis, conjunctionem animorum cum ipsi inter se, tum in multitudine tueantur : quia multum pollet scriptorum opera in utramque partem. Concordiæ vero cum nihil tam sit contrarium quam dictorum acerbitas, suspicionum temeritas, insimulationum iniquitas, quidquid est hujus modi summa animi provisione fugere et odisse necesse est. Pro sacris Ecclesiæ juribus, pro catholicis doctrinis non litigiosa disputatio sit, sed moderata et temperans, quæ potius rationum pondere, quam stilo nimis vehementi et aspero victorem certaminis scriptorem efficiat.

Istas igitur agendi normas plurimum arbitramur posse ad eas causas, quæ perfectam animorum concordiam impediunt, prohibendas. Vestrum erit, Dilecti Filii Nostri, Venerabiles Fratres, mentem Nostram populo interpretari, et quantum potestis contendere, ut

ad ea quæ diximus vitam quotidianam universi exigant. Quod sane Hispanos homines ultro effecturos confidimus cum ob spectatam erga hanc Apostolicam Sedem voluntatem tum ob speranda concordiæ beneficia. Domesticorum exemplorum memoriam renovent : cogitent majores suos, si multa fortiter, multa præclara domi forisque gesserunt, plane non dissipatis dissentiendo viribus, sed una velut mente, unoque animo gerere potuisse. Etenim fraterna caritate animati et *id ipsum invicem sentientes*, de præpotenti Maurorum dominatu, de hæresi, de schismate triumpharunt. Igitur quorum accepere fidem et gloriam, eorum vestigiis insistant, imitandoque perficiant, ut illi non solum nominis, sed etiam virtutum suarum superstites reliquisse videantur.

Ceterum expedire vobis, Dilecti Filii Nostri, Venerabiles Fratres, ad conjunctionem animorum similitudinemque disciplinæ existimamus, qui in eadem estis provincia et inter vos et cum Archiepiscopo consilia identidem conferre, de rebus communibus una consulturos : ubi vero res postulaverit, hanc adire Sedem Apostolicam unde fidei integritas et disciplinæ virtus cum veritatis lumine proficiscitur. Cujus rei percommodam allaturæ sunt opportunitatem peregrinationes, quæ passim ex Hispania suscipiuntur. Nam ad componenda dissidia dirimendasque controversias nihil est aptius quam Ejus vox, quem Christus Dominus princeps pacis vicarium constituit potestatis suæ : itemque cœlestium charismatum copia, quæ ex Apostolorum sepulcris large dimanat.

Verumtamen quoniam *omnis sufficientia nostra ex Deo est*, Deum enixe Nobiscum una adprecamini, ut monitis Nostris virtutem efficiendi impertiat, animosque populorum promptos ad parendum efficiat. — Com-

munibus adnuat cœptis augusta Dei parens Maria Virgo Immaculata, Hispanorum patrona : adsit Jacobus Apostolus, adsit Theresia a Jesu, virgo legifera, magnum Hispaniarum lumen, in qua concordiæ amor, patria caritas, obedientia christiana mirabiliter in exemplum eluxere.

Interim cœlestium munerum auspicem et paternæ benevolentiæ Nostræ testem vobis omnibus, Dilecti Filii Nostri Venerabiles Fratres, cunctæque genti Hispanorum Apostolicam benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die VIII Decembris A. MDCCCLXXXII, Pontificatus Nostri Anno Quinto.

LEO PP. XIII.

LES PÈRES APOLOGISTES

ET LE DOGME DE LA TRINITÉ

—

Troisième article (1).

—

Les observations que j'ai publiées dans les numéros de juillet et août de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* sur l'enseignement de M. Duchesne, appelaient une réponse. Cette réponse s'est fait attendre bien longtemps pour le peu qu'elle donne : je l'examinerai tout-à-l'heure. Elle est précédée d'une lettre du Recteur de l'Institut catholique de Paris au Directeur de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* (2) qui m'oblige à entrer dans quelques explications.

Mgr d'Hulst reconnait dans cette lettre « le droit « incontestable que possède tout catholique de « dénoncer au public les opinions et les tendances « qui lui paraissent dangereuses pour l'orthodoxie. » Mais j'aurais, selon lui, outrepassé les limites de ce droit en faisant remarquer que « M. Duchesne est « professeur à l'Institut catholique de Paris, que son « enseignement a un caractère officiel, qu'il s'adresse « et s'impose même aux jeunes clercs destinés à occu- « per plus tard des postes élevés dans l'Eglise. »

Si j'ai pensé, à tort ou à raison, que les opinions de M. Duchesne sur la doctrine des Pères apologistes,

(1) Voir la *Revue* de juillet et d'aout 1882

(2) Voir cette lettre dans le n° de décembre 1882

impliquaient des conséquences périlleuses au point de vue de la démonstration de l'unité et de la perpétuité de la foi ; sa qualité de professeur dans un Institut catholique était, ce me semble, un motif de plus d'exercer mon droit, en signalant au public non pas l'hétérodoxie de l'auteur, comme le suppose Mgr d'Hulst, mais les tendances, à mon avis, dangereuses, de son enseignement. Je crois donc n'avoir point outrepassé la limite de mon droit.

Mgr d'Hulst va plus loin : il me reproche d'avoir « mis en cause l'autorité diocésaine de laquelle « dépend le professeur. » Pourquoi n'ajoute-t-il pas aussi le Saint-Siège ? Si l'on ne peut critiquer l'enseignement d'un professeur de l'Institut catholique de Paris, sans attaquer par là-même l'autorité diocésaine, toute critique devient un attentat, une révolte : ne parlons plus alors de liberté. L'autorité diocésaine est au-dessus et en dehors de ces polémiques. Vingt fois les universités catholiques se sont querellées pour des questions théologiques, sans que l'autorité ecclésiastique se sentît atteinte par les coups que se portaient les adversaires. Pour moi, jamais il ne m'est venu à la pensée que je pouvais, en critiquant l'enseignement de M. Duchesne, manquer le moins du monde au respect religieux que je porte à mes supérieurs ecclésiastiques. Je briserais plutôt ma plume, que de rien écrire qui pût blesser les sentiments de vénération que j'ai toujours professés pour eux ; et je ne crois pas que rien dans ma carrière sacerdotale, assez longue déjà, puisse rendre ma protestation suspecte.

Quant aux « représentants de l'Ecole de Théologie de Paris, » je n'ai jamais eu, quoi qu'en dise Mgr d'Hulst, la ridicule prétention de leur rappeler leurs devoirs : ce n'est pas mon affaire. Je n'ai visé

dans mon article que les opinions d'un professeur sur les Pères apologistes, sans mettre en cause l'Institut catholique lui-même ; je n'ai attaqué en aucune manière l'autorité universitaire : les reproches que m'adresse Mgr d'Hulst ne sont donc nullement justifiés.

D'ailleurs, de deux choses l'une : ou bien ma critique de l'enseignement de M. Duchesne était fondée, et alors l'autorité universitaire n'avait qu'à en faire son profit ; ou bien, comme le déclare Mgr d'Hulst, ma démonstration était « très insuffisante, » et alors pourquoi s'en émouvoir ? pourquoi ne pas mettre en pratique le dédain scientifique qu'on professe si hautement pour mon humble personne ?

Enfin, puisque Mgr d'Hulst reconnaît dans sa lettre qu'on peut combattre les opinions nouvelles de M. Duchesne, qu'il ne trouve pas mauvais que j'use du droit de tout le monde ; les contradictions, même celles des adversaires « mal préparés » ont toujours quelque bon résultat.

Je dois maintenant un mot à M. Duchesne. Je ne m'occuperai pas aujourd'hui de son étude sur les *Témoins antinicéens du Dogme de la Trinité*, où les mêmes théories que j'ai récemment critiquées sont de nouveau exposées et préconisées comme le dernier mot de la science. Dans sa *Réponse sommaire*, M. Duchesne emploie vis-à-vis de moi les procédés qui lui ont, paraît-il, réussi déjà lors de notre discussion sur l'orthodoxie d'Hermas. Il se moque et me raille, ce en quoi il est passé maître ; au lieu de se justifier, il m'accuse ; puis il me reproche plusieurs méfaits à son endroit. Quant à me réfuter, il ne l'entreprendra point ; il porte jusque là l'horreur de la dispute, et il lui faudrait pour cela se contredire lui-même.

Comme il n'y a pas beaucoup d'ordre dans la réponse sommaire de M. Duchesne, je la reproduirai ici par parties que je ferai suivre de mes observations.

Réponse sommaire aux articles de M. l'abbé Rambouillet.

« Je n'ai point voulu jusqu'ici répondre directement aux attaques de M. Rambouillet, parce que j'ai horreur de la dispute et surtout de la dispute avec des adversaires mal préparés. C'est le cas de mon respectable et ardent contradicteur. Il n'est pas inutile de le démontrer, en me bornant à ses derniers articles. Si je voulais revenir sur ceux qu'il a publiés contre moi à propos du Pasteur d'Hermas j'aurais trop beau jeu. — Disons d'abord un mot de ses procédés littéraires. Deux écrits de moi sont mis en cause : une leçon de clôture publiée en 1880 et un cahier lithographié représentant un abrégé de de mes leçons de 1880-1882. La leçon de clôture à été lue et approuvée en manuscrit par Mgr l'Archevêque de Larisse ; imprimée ensuite, elle a valu à son auteur les félicitations de plusieurs des Evêques fondateurs de l'Institut catholique de Paris. »

La critique de M. Duchesne porte d'abord sur ce qu'il appelle mes « procédés littéraires. » On remarquera avec quel à-propos il semble me reprocher de n'avoir pas deviné une chose que tout le monde ignorerait encore, s'il ne la déclarait pas aujourd'hui. Quant aux félicitations qu'il aurait reçues, je puis lui dire confidentiellement, puisqu'il m'y contraint en quelque sorte, que moi aussi j'ai reçu des lettres de félicitation de plusieurs théologiens, de plusieurs Evêques et d'un Cardinal, après la publication de mon article sur *les Pères apologistes et le Dogme de la Trinité.*

« Quant aux leçons lithographiées, M. Rambouillet a été bien pressé de les dénoncer : il n'a même pas attendu que le cahier fut terminé. A sa place, si des notes de cours me fussent tombées entre les mains, je me serais bien gardé d'attaquer publiquement un travail dont l'auteur ne pouvait encore avoir comblé les lacunes et fixé la forme définitive. Un livre imprimé et déposé chez les libraires peut se défendre lui-même, en supposant qu'il

soit bien fait. Mais un livre qui n'est ni publié, ni imprimé, ni terminé, auquel son auteur n'a pas donné la dernière main, est, à ce qu'il semble, à l'abri de toute agression publique. A plus forte raison quand il s'agit d'incriminer la foi de son auteur et de le présenter à tous les Evêques et à tous les séminaires de France comme un hérétique et un corrupteur de la jeunesse cléricale. Le procédé de M. Rambouillet sort donc un peu de l'ordinaire. »

Donc, selon M. Duchesne, il est de mauvaise guerre d'attaquer les opinions d'un auteur, tant qu'elles sont simplement lithographiées, et qu'elles n'ont pas revêtu la forme définitive du livre. Je crois bien qu'il sera seul de son avis. Quoi qu'il en soit, je lui réponds que dans le cas présent, ce n'est pas tant l'*auteur* que le *professeur* que j'ai eu l'intention de critiquer. Si j'avais attaqué l'enseignement oral de M. Duchesne sur des ouï-dire, il aurait pu prétendre que j'étais mal informé. En consultant les leçons autographiées qu'il mettait lui-même aux mains de ses élèves, j'étais assuré de ne pas me tromper sur la nature et la portée de ses doctrines. Je ne vois rien en cela qui l'autorise à suspecter la loyauté de mes « procédés littéraires. » Il devrait au contraire, ce me semble, me savoir gré de lui avoir indiqué, par mes critiques, quelques-unes des corrections qu'il conviendra de faire à son remarquable travail, avant de lui donner la forme définitive du livre.

M. Duchesne dit que j'ai « incriminé sa foi etc. » J'ai dit, et je le répète, que la théorie professée par M. Duchesne va *ultra justos limites*, comme s'exprime le cardinal Franzelin; qu'elle est d'une témérité pleine de dangers pour l'avenir de la théologie (1); qu'avec elle il devient difficile de démontrer historiquement

(1) *Revue* citée. p. 128.

qu'au IIIe siècle le dogme de la Trinité était véritablement l'objet de la foi de l'Eglise (1) ; qu'anéantir l'autorité doctrinale des Pères des premiers siècles, c'est briser la chaîne de la tradition catholique, et donner à penser que de leur temps les dogmes fondamentaux du christianisme n'existaient pas (2).

Je n'ai jamais dit ce que M. Duchesne me faire dire ici en des termes qui me font horreur, et ce qu'il répète à la dernière page de sa *Réponse sommaire*. Il ferait mieux de prouver que ma critique de son enseignement est mal fondée : c'est tout ce que je lui demande.

« Venons maintenant à son autorité scientique. Il suffit de lire ses articles pour voir qu'il n'a pas étudié la question des auteurs anténicéens ailleurs que dans les *Avertissements* de Bossuet. Cette circonstance explique deux choses. D'abord le ton fulminatoire de ses critiques : il a, sans y prendre garde, monté son style à la hauteur des foudres que l'Evêque de Meaux déchaîne contre Jurieu. Ceci n'est que plaisant. Mais il y a un inconvénient plus grave : c'est que Bossuet a écrit au commencement de ce débat et qu'il n'en a pas saisi toute la portée. Pour lui, et par conséquent pour M. Rambouillet, il n'y a pas de question du tout. Les Pères anténicéens ne font aucune difficulté. Ce n'est pas l'avis des théologiens actuels. Ils sont assez divisés sur la manière d'expliquer certains textes de saint Justin, de Tertullien, etc., mais ils s'accordent à reconnaître que ces textes sont embarrassants. M. Rambouillet peut ouvrir n'importe quel traité de théologie ; il verra tout de suite que ces choses-là ne paraissent simples qu'à lui seul. »

Je n'ai jamais prétendu que la question des Pères apologistes fût la chose du monde la plus simple. Tout ce que j'ai soutenu, c'est que cette question peut être résolue dans un sens favorable à l'orthodoxie des

(1) *Revue* citée, p. 125.
(2) *Revue* citée p. 25.

Pères, et doit l'être par conséquent. C'est l'opinion non-seulement de Bossuet et des auteurs du XVIIe et du XVIIIe siècles, mais aussi des plus illustres théologiens contemporains. Dans l'Allemagne catholique il n'y a pas que le docteur Kuhn, et l'école de Tubingue ; Moelher avait quelque science, et il n'écrivait pas au commencement de ce débat, et Schwane, Scheeben, Heinrich, Hurter, Kleutgen, dont les grands ouvrages sont actuellement en cours de publication, comptent bien pour quelque chose ; or ils sont tous favorables à mon sentiment. J'attends que M. Duchesne justifie le sien par de solides raisons.

Cette considération est déjà propre à montrer ce qu'il faut penser du caractère scientifique des articles de mon respectable contradicteur. Ajoutons-y quelques observations de détail, en suivant l'ordre des pages de cette Revue. T. XLVI. p. 23, note 2, M. Rambouillet s'étonne de me voir citer Novatien à propos de la Trinité ; il ignore l'existence du traité *de Trinitate* de cet auteur (v. Patr. lat. t. III). Dans cette même note il semble ne requérir qu'une condition pour qu'un écrivain soit un Père de l'Eglise, c'est qu'il ait sa place dans les traités de patrologie. La définition est un peu large ; en tout cas elle s'applique à Novatien, qui est dans la patrologie d'Alzog. »

Que M. Duchesne cite Novatien parmi les auteurs qui ont écrit sur la Trinité, rien de plus exact ; mais qu'il place cet hérésiarque, cet antipape parmi les Pères de l'Eglise, au même rang que saint Justin et Origène, cela me paraît trop fort. Il est vrai que pour M. Duchesne saint Justin doit être inférieur à Novatien au point de vue théologique.

« P. 26, je suis accusé de «porter dans une chaire catholique les opinions de M. Aubé ». Ceux qui lisent le *Bulletin critique* sont édifiés là dessus. Ils savent jusqu'à quel point j'attends pour penser que M. Aubé ait parlé.

Je n'ai point dit que M. Duchesne portât dans sa

chaire toutes les opinions de M. Aubé ; j'ai restreint mon affirmation aux opinions de M. Aubé sur les différences essentielles qui existent à son avis entre la doctrine de saint Justin sur la Trinité et le concept orthodoxe de ce dogme. Il suffit, pour se convaincre que je n'ai rien exagéré, de comparer les leçons de M. Duchesne avec le livre de M. Aubé sur saint Justin. Ai-je prétendu par là que M. Duchesne s'était inspiré du livre de M. Aubé ? Certes, non ; je suis persuadé que le bon abbé a beaucoup plus emprunté à l'Allemagne qu'à la France.

« P. 28, M. Rambouillet affirme que je croirais « mal interpréter saint Justin en disant que le Verbe est *distinct* du Père ; c'est le « mot *différent* qui lui (à moi) paraît mieux rendre la pensée de « saint Justin. » Or voici mon texte : « Dans le Dialogue avec « Tryphon, saint Justin commence par démontrer à son interlocuteur « juif que l'Ancien Testament prouve l'existence du Verbe divin « comme distinct du Créateur de toutes choses. » A cette phrase « est jointe une note où je dis : « C'est à dessein que je n'emploie « pas l'expression de *personne distincte* ; saint Justin ne connaît pas « ce terme ni bien d'autres du même genre, etc. » Ce que j'écarte ici, c'est le mot de *personne* et non pas le qualificatif *distinct*. On voit que le bon abbé me fait dire juste le contraire non seulement de ce que je pense, mais de ce que je dis expressément. Cette fidélité d'interprétation peut donner une idée des dangers qu'il me fait courir en attaquant mes écrits avant qu'ils ne soient entre les mains du public.

Que mes lecteurs relisent la page 206 des *Leçons autographiées* de M. Duchesne. « Saint Justin, dit-il, annonce (à Tryphon) qu'il va faire voir que cet ange (l'un « des trois qui ont apparu à Abraham) est un autre Dieu « *différent* de celui qui a tout fait, *différent* par le « nombre, mais d'accord avec lui. » Cette phrase est à la suite de celle que M. Duchesne vient de citer. Pourquoi ne pas traduire ετερος par « autre » ou par « dis-

tinet ? » La traduction eût été plus fidèle, mais la thèse de M. Duchesne en eût souffert. Voilà comment j'ai fait dire à M. Duchesne juste le contraire de ce qu'il dit expressément.

« Dans cette même page 28 on trouverait plusieurs travertissements du même genre. J'insisterai surtout sur l'expression *trois êtres divins simultanés* qui est un des grands arguments de M. Rambouillet pour démontrer le péril de mes doctrines. Oui j'ai dit que saint Justin distingue *trois êtres divins simultanés;* mais en se reportant à mon texte on verra que cela veut dire tout simplement que selon le saint apologiste le Père n'est pas le Verbe, le Verbe n'est pas le Saint-Esprit. Si j'ai insisté sur ce point, c'est parce que M. Aubé prétend que saint Justin ne distingue pas le Verbe du Saint-Esprit. On a ici, pour le dire en passant, un remarquable spécimen de la conformité entre mes idées et celles de M. Aubé. Mais pourquoi ai-je employé le mot d'*êtres* ? C'est parce que, m'étant interdit ceux de *personne* et de *nature*, il me devenait assez difficile de m'exprimer autrement. En cet endroit de mon texte, *êtres* est l'équivalent de *termes*. Du reste, d'après saint Thomas (1), les expressions transcendantales, comme *res*, *ens*, *aliquid* peuvent s'employer au pluriel en parlant de la Trinité, quand il s'agit des relations et c'est le cas ici. L'adjectif *simultanes* opposé à *successifs* aurait dû, même en dehors du contexte, avertir M. Rambouillet que je défends ici St Justin contre le reproche de sabellianisme. »

Je ne discuterai pas ici la question de savoir si on peut se servir du transcendental *être* en parlant des personnes de la sainte Trinité. Le *pour* et le *contre* sont débattus entre l'école de Salamanque et l'école Thomiste. M. Duchesne peut voir les raisons à l'appui de chaque opinion dans Gonet (2).

(1) I. p. q. XXXIX art. 3 ad 3. Billuart développe la même idée dans son *de Deo Trino*. diss. IV art 5.

(2) *Clypeus theolog. thomist.* Vol. II. Tract. VI. Disp. VI., art. II n. XXII, Edition Vivès. — Gonet soutient qu'on ne peut employer le mot *être* qu'en y ajoutant le mot *relatif* ou *personnel*. Quant à l'emploi du mot *aliquid*, il est réprouvé par Gonet et par Billuart, quoi qu'en dise M. Duchesne (Billuart, *de Deo Trino*, diss. IV. art. 5.)

Mais le mot *être* cesse d'avoir son caractère transcendental quand on y ajoute le qualificatif *divin*. En tout cas, si cette expression n'est pas condamnable au point de vue de l'orthodoxie, elle est répréhensible au point de vue de la clarté, et M. Duchesne ne la rencontrera chez aucun théologien. Il dit qu'il a employé le mot *être* parce qu'il s'était interdit ceux de *personne* et de *nature*. L'interdiction n'était pas absolue : car il se sert du mot *hypostase* dans le passage où il attribue à saint Justin l'idée de « trois hypostases divines plus ou moins hiérarchisées, mais non consubstantielles (1). »

Mais enfin quel sens attache-t-il ici au mot *être ?* car le mot *terme* ne signifie rien. Si par *être* il entend ce que nous appelons *personne*, il reconnaît qu'en distinguant trois êtres divins simultanés, saint Justin distingue trois personnes divines simultanées, c'est-à-dire coéternelles, et par là même consubstantielles; et alors la doctrine de saint Justin est aussi exacte, selon lui, que celle de saint Athanase.

S'il y attache le sens de *nature*, il prête à saint Justin la monstrueuse erreur de trois dieux différents. C'est ce que j'avais pensé tout d'abord. Me fondant sur la découverte que M. Duchesne avait faite, dans les écrits de saint Justin, de deux dieux différents, je ne pouvais être surpris que le troisième fût différent des deux premiers. Je m'étais trompé : M. Duchesne reconnaît que saint Justin a admis ce que nous appelons trois personnes divines, coéternelles; que ne le disait-il plus clairement ?

Il lui restera, pour dissiper toute obscurité, à expliquer ce qu'il entend par « les trois hypostases divines plus ou moins hiérarchisées mais non consubstantielles » sur lesquelles il garde un silence prudent.

(1) *Lec. autogr.*, p. 210.

« P. 30, M Rambouillet dit que St Justin affirme vingt fois dans ses écrits, même aux endroits où il parle des rapports du Père et du Fils, qu'il a appris ce qu'il enseigne et que sa doctrine doit être considérée comme celle de l'Eglise. Suit une note où l'on indique dix-huit passages de St-Justin. J'ai eu la curiosité d'y aller voir. Or aucun de ces passages n'a trait aux *rapports du Père et du Fils*. Voici les doctrines pour lesquelles St Justin engage l'autorité de la Tradition : *I. Ap.* 6 : l'existence de Dieu, de J.-C. des Anges, du St Esprit ; 10 : Dieu n'a pas besoin de sacrifices ; 17 : il faut payer les impôts ; 19 : les corps ressusciteront ; etc, etc.

On voit ce qu'il faut penser des citations de M. Rambouillet. Remarquons d'ailleurs que les expressions par lesquelles St Justin engage la doctrine de l'Eglise ne se rencontrent pas aux endroits où il donne les explications défectueuses que tous les théologiens relèvent chez lui. »

M. Duchesne déplace absolument la question.

Pour démontrer que les Pères des premiers siècles, et notamment saint Justin, ont fait profession de reproduire dans leurs écrits l'enseignement de l'Eglise, j'ai indiqué de nombreux endroits de saint Justin, où ce Père, déclare *qu'il a appris ce qu'il enseigne et qu'il enseigne ce qu'il a appris*. On n'a qu'à se reporter à ces passages pour vérifier l'exactitude de mon assertion (1). Je n'ai point dit qu'en tous ces passages saint Justin parlât des rapports du Père et du Fils. C'est pourtant ce que suppose M. Duchesne, afin d'avoir le plaisir de montrer que toutes mes citations portent à faux. Son triomphe est facile, mais il n'est pas, je crois, sans remords.

« M. Rambouillet (p. 32) croit que quand il arrive à saint Justin d'émettre une opinion qui lui est personnelle, il ne manque pas d'en avertir ses lecteurs » ; ceci montre qu'il a peu lu St Justin. Pour ne citer qu'un exemple, on trouve dans la 2e apologie, chap. 5, sans aucun avertissement de ce genre, l'idée que les démons sont nés du commerce des anges avec les femmes, idée qui n'est guère d'accord avec une notion correcte de la nature spirituelle. »

(1) Voir *Revue* page 30, note 3.

L'opinion de saint Justin sur ce point a son fondement dans une mauvaise leçon de la version des Septante qui porte « *angeli Dei* » au lieu de « *filii Dei*, » Du reste les Pères qui ont ainsi interprété ce texte, tout en attribuant aux anges un corps subtil, ne niaient point que ce corps fût uni à une substance spirituelle; leur erreur n'intéresse point le dogme.

« P. 38, note 1, M. Rambouillet trouve que les païens eux-mêmes formulaient nettement le dogme de la Trinité; il cite pour le prouver le dialogue *Philopatris* qu'il croit être de Lucien; mais ce dialogue est apocryphe et contemporain de Julien l'Apostat, ce qui explique la netteté de ses formules. »

Il n'est pas du tout certain que le *Philopatris* soit apocryphe. Les philologues allemands ont beaucoup écrit sur la question de son authenticité. Gesner, (1) le principal d'entr'eux, renvoie ce dialogue au temps de Julien l'Apostat. Mais la question est loin d'être tranchée. Voici ce que pense Eichstadt (2) de la valeur des preuves apportées par Gesner à l'appui de son sentiment : « Commoveri Gesneri argumenta posse, « non inficiamur, dit-il, præsertim si inauxilium « vocentur, quæ vir doctissimus, sed in hac caussa « nulli, quod sciam, litteratorum commemoratus « (Ansaldus, in libro cui titulus : Multitudo maxima « eorum, qui prioribus ecclesiæ sæculis christianam « religionem professi sunt; Aug. Taur. 1767 8° p. 44-« 69) incondito quidem scribendi genere, sed magno « cum judicii acumine protulit. »

Veut-on maintenant connaître la grande, la suprême

(1) *Dissertatio de Philopatr.* Iena 1714.

(2) *Lucianus num scriptis suis adjuvare religionem christianam voluerit?* Iena 1820.

raison pour laquelle Reitz (1) nie l'authenticité du *Philopatris?* Je lui donne la parole : « Juniorem « hunc Philopatrin esse Luciano nostro Samosatensi, « cum alia multa probant, quæ Gesnerus magna cum « diligentia et doctrina exposuit, *tum hoc potis-* « *simum arguit*, quod. cap. 12. *dogma christianum* « *de Trinitate iis verbis propositum deridetur,* « *quibus ante concilium Nicænum locum nondum* « *fuisse, ex historia dogmatum ecclesiæ satis constat.* « Ac *vel hac sola de causa* maxime miror, quod non « solum Kestnerus propria sua audacia ac temeritate « usus contendere potuit, librum hunc æstate anni « 166 a Luciano Samosatensi conscriptum esse, sed « quod Kellius hanc ipsam opinionem denuo tueri « sustinuit. »

Que pense de cela M. Duchesne? N'aurait-il point lui aussi, la même *raison majeure* de rejeter l'authenticité du *Philopatris?* Ce serait de sa part une pétition de principe; je doute qu'il veuille faire usage de semblables arguments.

P. 41 et en divers endroits M. Rambouillet me reproche de me servir des renseignements historiques contenus dans les *Philosophumena*, sous prétexte que cet ouvrage ne mérite guère de confiance. Autre chose est de croire tout ce qu'il dit, autre chose de chercher à démêler la vérité au milieu des calomnies et des contradictions de son récit, comme l'ont fait avant moi tant d'auteurs catholiques, M. Le Hir par exemple, M. de Rossi, le cardinal Hergenrœther, etc. »

Lorsqu'on veut justifier des théories aussi nouvelles que celle que M. Duchesne prétend introduire dans l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, il est néces-

(1) *Adnotationes in Philopatr.*, Edit. Lehmann, Leipsig, 1821-31, t. IX, p. 554.

saire de s'appuyer sur des autorités, autant que possible, incontestées et incontestables. Or, l'auteur des *Philosophumena,* ne jouit pas, que je sache, d'une bonne réputation.

Cependant, si M. Duchesne s'était contenté, comme il le dit, de « chercher à démêler la vérité au milieu « des calomnies et des contradictions de son récit, » je ne pourrais que l'approuver, quand même il n'aurait pas réussi.

Ce n'est point le cas : M. Duchesne se sert de l'auteur des *Philosophumena* comme un peintre se sert d'un mannequin ; il le plie et le contraint selon les besoins de sa thèse. Ainsi il nous présente comme témoin en faveur du magistère infaillible des Papes, cet auteur qui accuse formellement Calliste de professer l'hérésie patripassienne, et qui lui fait condamner comme dithéistes les partisans de la distinction des personnes divines. Voilà ce que je reproche à M. Duchesne. Ou rejetez comme suspect le témoignage des *Philosophumena*, ou, si vous l'acceptez, acceptez-le tel qu'il est. Ce peut être de l'habileté, mais ce n'est certes pas de la probité littéraire, que de faire dire à un auteur le contraire de ce qu'il a dit.

« P. 43, note, M. Rambouillet m'attribue un raisonnement absurde sur l'orthodoxie du pape Calliste et il dit « qu'avec cette manière de raisonner on n'est jamais embarrassé ». J'ajouterai qu'avec cette manière de citer on pourrait prouver que Bossuet était protestant et saint Athanase arien. — Voilà pourtant avec quelle légèreté on attaque la réputation des gens. »

Ce fameux raisonnement est toujours à la même place dans les cahiers de M. Duchesne; on peut l'y contempler à loisir (p. 287).

« Le second article n'est pas moins étonnant. Mais je n'ai pas le temps de tout relever. Signalons cependant le mot γνώμη traduit par *substance* (p. 99); je promets une récompense honnête à la personne qui me trouvera cette traduction dans un dictionnaire. »

Que mes lecteurs veulent bien se reporter aux pages 100 et 101 du n° d'août dernier, où je discute le sens du mot γνώμη appliqué aux rapports du Père et du Verbe. Ils verront que je ne traduis pas ce mot par *substance*, mais que, par l'étude de ses diverses significations et par l'emploi qu'en ont fait les Pères des premiers siècles, je suis amené à conclure que pour saint Justin il implique le sens de substance.

« De même, p. 114 (cf. note 4), ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων est rendu par « au commencement, avant toutes les créatures »; et cette traduction, qui est particulière à M. Rambouillet est déclarée, par le même M. Rambouillet, être la seule raisonnable. Me voilà tancé; mais dom Maran et Otto, les traducteurs les plus en vue ont rendu ce passage comme moi. »

Certes, si M. Duchesne n'est pas mis au nombre des très savants hommes de ce temps, ce ne sera pas faute d'avoir réclamé sa place. Nul n'a le droit de le contredire; on ne peut même donner d'une ligne de grec une traduction différente de la sienne, qu'il ne se récrie aussitôt, et ne vous traite d'ignorant. Ma traduction est opposée à celle de M. Duchesne : donc elle ne vaut rien. Faut-il renvoyer le docte professeur au *Dictionnaire* d'Alexandre? J'ai dit et j'ai prouvé que ma traduction de ce passage est la seule raisonnable; M. Duchesne hausse les épaules, et c'est toute sa réponse. Elle est bien *sommaire;* et ceux qui s'en contenteront seront peu exigeants.

« P. 104, M. Rambouillet se refuse à croire que le Verbe de saint Justin soit distinct du Père par ses aptitudes essentielles ; cepen-

dant l'un peut apparaître, l'autre ne le peut pas ; cela fait bien une différence. Ici le bon abbé m'objecte les textes évangéliques *Patrem nemo vidit unquam*, etc. et il prétend que je condamne Notre-Seigneur en même temps que je critique St Justin. Mais N.-S. parle ici du Verbe incarné et S. Justin du Verbe avant l'Incarnation. Est-il possible que M. Rambouillet n'ait pas vu la différence ? Cette distraction est forte ; quand je conteste la valeur scientifique des attaques de M. Rambouillet, je ne pense pas seulement à ce qui lui manque du côté de la philologie et de la critique historique ; c'est sa théologie, même sur les points élémentaires qui me semble quelquefois en défaut. — Une connaissance plus intime des anciens auteurs ecclésiastiques lui eût appris à ne pas les faire toujours conclure de l'éternité du *Verbe* à l'éternité du *Fils comme Fils* ; il aurait pu y trouver ainsi que les expressions *avant tous les siècles* et *ab aeterno* n'étaient point synonymes. Les ariens admettaient l'une et rejetaient l'autre. »

De ce que saint Justin dit que le Père est invisible et qu'il ne se manifeste que par son Fils, qui est son messager, qu'il a fait naître d'une Vierge, M. Duchesne conclut que pour saint Justin il existe entre la nature (1) du Père et celle du Fils une distinction et une subordination.

J'ai répondu et j'ai démontré que le saint Docteur n'admet entre le Père et le Fils qu'une distinction et une subordination de personnes.

J'ai ajouté et je répète que si M. Duchesne persiste à attacher aux paroles de saint Justin les conséquences qu'il en tire, il devra logiquement tirer les mêmes conséquences des paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de saint Jean, de saint Paul qui disent, eux aussi, que le Père est invisible, qu'il a envoyé son Fils, etc. (2).

M. Duchesne répond que si saint Justin parle du Verbe avant l'Incarnation, Notre-Seigneur parle du

(1) M. Duchesne le dit expressément dans ses *leçons autogr.* p. 207 : « Tout ce raisonnement va clairement non-seulement à la distinction des natures, mais à leur subordination. »

(2) *Revue* citée, p. 104, 105.

Verbe incarné ; il me permettra de lui dire qu'il se trompe. Celui que le Père a envoyé, ce n'est pas le Verbe incarné, mais simplement le Verbe, selon la parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « *Exivi a Patre, et veni in mundum* (1). » L'Incarnation a été le résultat de cette mission, mais c'est le Verbe qui l'a reçue, qui a été envoyé : « *A Patre exire, et venire in hunc mundum, mitti est,* » dit saint Augustin (2). Je renvoie M. Duchesne aux manuels de théologie.

Quant aux aptitudes *essentielles* du Verbe, M. Duchesne serait bien bon s'il voulait expliquer ce qu'il entend par là.

« Terminons par une citation fausse parce qu'elle est incomplète. M. Duchesne, dit M. Rambouillet (p. 118) croit que St Justin n'a pas eu une idée précise de la filiation du Verbe : il dit que « *si St Justin* « *appelle le Verbe le Fils de Dieu, c'est en pensant à sa génération* « *humaine par l'opération du St-Esprit.* » Avec une citation ainsi disposée on ne se douterait pas que je continue ainsi : *ou à sa génération divine, au moment de la création.* Les ciseaux de M. Rambouillet sont bien perfides : je crains qu'ils ne soient ensorcelés. Il fera bien de les soumettre à un bon exorciste ; on n'aurait pas de peine, je crois, à en faire sortir le démon de la réticence. »

M. Duchesne m'accuse bien à la légère. J'ai cité intégralement (page 110 de la *Revue*) le passage qu'il me reproche d'avoir écourté. Comme ce passage contenait, à mon avis, deux erreurs, j'ai d'abord réfuté celle qui est énoncée dans le dernier membre de phrase : « *ou à sa génération divine, au moment de la création.* » (p. 110 et suiv.) Quand j'ai plus loin abordé la critique de la seconde assertion, savoir que « *si saint Justin appelle le Verbe le Fils de Dieu, c'est en pensant à sa génération humaine etc.,* » je n'ai

(1) Joann., XVI, 28.
(2) *De Trinitate*, lib. II, c. 5.

naturellement cité que cette partie de sa proposition (p. 118.)

C'est donc à tort que M. Duchesne m'accuse de réticence; et il ajoute à son tort en m'apostrophant à ce propos d'une façon burlesque et tout à fait indigne de notre caractère et de sa profession. Les mauvaises plaisanteries dont sa *Réponse* est émaillée ne rendront pas sa thèse plus solide, et nos lecteurs ne sont pas disposés, je crois, à prendre pour des raisons les injures qu'il m'adresse.

« Suit une tirade où je suis accusé d'avoir nié que St Justin admette la génération divine du Fils de Dieu, ce qui est le contraire et de ma pensée et de mon enseignement, même en tant qu'il est représenté par les feuilles lithographiées. »

M. Duchesne se défend ici de ce dont je ne l'ai jamais accusé; je n'ai dit nulle part qu'il ait « nié » que saint Justin admît la génération divine du Fils de Dieu. J'ai dit ceci : « M. Duchesne croit que saint Justin n'a point eu une idée précise de la filiation divine du Verbe (1); » et j'ai donné la preuve de mon affirmation.

Maintenant M. Duchesne soutient que non seulement il n'a pas nié que saint Justin admît la génération divine du Fils de Dieu, mais qu'il a affirmé le contraire dans son enseignement. Entendons-nous : s'il parle de la génération *temporelle* par laquelle le Verbe aurait été engendré au moment de la création, je l'accorde : il l'a redit sur tous les tons; s'il parle de la génération *éternelle*, je le nie. Et, à l'appui de ma négation, je cite ce passage significatif de ses *feuilles lithographiées* : « Il semble donc que si saint Justin

(1) *Revue* cit. p. 118.

a jamais songé aux relations éternelles entre Dieu et son Verbe, il n'en témoigne aucune idée dans les écrits qui nous sont restés de lui (1). » Voilà en quel sens M. Duchesne entend que saint Justin admet la génération divine du Verbe. Je laisse mes lecteurs juges de la sincérité et de la loyauté de mon adversaire.

« C'est assez. Je reconnais le zèle de M. Rambouillet et même la pureté de ses intentions. Il me considère comme un danger public et cherche à me supprimer. Je ne sais s'il y parviendra. En tous cas il a déjà fait une large brèche à ma réputation. Beaucoup de gens croient sur sa parole que je suis à peu près hérétique. Je pourrais m'en consoler en songeant à la faiblesse de ses attaques et à la crédulité des gens auxquels elles peuvent en imposer. Mais c'est là une maigre consolation, car le public n'est jamais regardant; il croit à qui crie fort, sans vérifier l'autorité des accusations. Je place ailleurs mon espérance. J'ai la confiance que les hommes compétents qui auront lu le travail que j'envoie à la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, se feront de mon orthodoxie une idée rassurante, et que leur témoignage rétablira ma réputation dans l'esprit des personnes qui m'auraient déclaré suspect sur la foi de M. Rambouillet.

M. Duchesne en revient à ses lamentations. Il se plaint de moi comme si j'étais son ennemi personnel. Je ne suis l'adversaire que de ses opinions sur l'orthodoxie des Pères apologistes, notamment de saint Justin qu'il maltraite si fort. Je crois que sa théorie sur le mouvement théologique des premiers siècles n'a pas de fondement dans l'histoire, et que, si ces opinions hasardées peuvent être émises et soutenues sans blesser la foi, leur enseignement dans les séminaires aurait de funestes conséquences. C'est mon humble avis, et je suis persuadé que bon nombre d'ecclésiastiques pensent comme moi sur ce point, puisque M.

(1) Leçons autog., p. 209, et note 1. cf. p. 210 : « Justin ne parle pas d'une existence éternelle du Verbe. »

Duchesne assure que j'ai « fait une large brèche à sa réputation ; » il veut dire à la réputation de ses opinions.

Mais enfin il a, paraît-il, la science pour lui ; qu'il fasse valoir ses raisons : le public prononcera entre lui et moi. Qu'il ne fasse pas à nos lecteurs l'injure de supposer qu' « ils croient à qui crie fort, sans vérifier l'autorité des accusations. » S'il en était ainsi, je devrais désespérer de la cause que je défends ; car M. Duchesne ne m'a pas ménagé dans sa *Réponse sommaire*. Mais je suis persuadé que j'ai la vérité pour moi.

Si, malgré toute l'étendue de son savoir philologique, théologique etc, M. Duchesne ne réussit pas à faire goûter à ses lecteurs ses opinions sur les Pères apologistes, il lui reste une consolation assurée : on lui écrira, de Tubingue ou d'ailleurs, que mon incapacité scientifique ne lui permettait pas d'entrer en discussion avec un adversaire aussi mal préparé, que d'ailleurs sa thèse est scientifiquement inattaquable ; après quoi il fera à mon *Ereintement* une mention honorable en lettres capitales dans son *Bulletin critique* (1).

L'abbé Rambouillet.

(1) Voir le *Bulletin critique* du 15 mars 1881.

DES EXCOMMUNICATIONS

DEPUIS LA PUBLICATION DE LA BULLE

APOSTOLICÆ SEDIS (1)

—

§ II. — *Excommunication encourue par ceux qui mettent obstacle à l'exercice de la juridiction ecclésiastique.*

Le premier article qui se présente, dans l'ordre adopté par la Constitution *Ap. Sedis* elle-même, est celui relatif à l'excommunication lancée contre ceux qui mettent obstacle à l'exercice de la juridiction ecclésiastique.

Afin d'éviter toute confusion, distinguons le pouvoir d'*ordre*, dont il n'est pas question ici, du pouvoir de *juridiction*, qui seul constitue la matière du présent article. Le pouvoir d'*ordre* se confère par la consécration et demeure ineffaçable chez celui qui l'a reçu, quand même il tomberait dans le schisme ou l'hérésie : ce pouvoir a pour objet l'administration des Sacrements et des Sacramentaux (2). — Le pouvoir de *juridiction* est la *faculté de régir et de gouverner les sujets par rapport à la vie future*. La juridiction se divise en juridiction du for *interne* et du for *externe* . la

(1) Voir la *Revue*, nos d'août, de septembre et de Novembre 1882.
(2) S. Thomas, 2_a $2_{æ}$. q. 39, art. 3, in Corp.)

première a trait *directement* au *bien privé* de chaque fidèle ; elle s'exerce tantôt au tribunal de la pénitence par le pouvoir des clefs, tantôt en dehors du tribunal sacré, lorsque par exemple, on dispense d'un vœu ou qu'on relève d'une irrégularité. La juridiction du for externe est celle qui regarde premièrement et directement le *bien commun* de la société des fidèles : c'est ce pouvoir qui porte les lois et définit les controverses concernant le dogme, la morale et la discipline. — Ces explications indiquent suffisamment la différence du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction ; bien qu'ils aient souvent un objet commun, leur distinction essentielle subsiste toujours.

Le texte de la Constitution est ainsi conçu : « Impe-
« dientes directe vel indirecte exercitium jurisdic-
« tionis ecclesiasticæ, sive interni sive externi fori,
« et ad hoc recurrentes ad forum sæculare, ejusque
« mandata procurantes, edentes, aut auxilium, consi-
« lium vel favorem præstantes. (1) »

Cet article se divise naturellement en deux parties, que nous examinerons successivement. 1° Ceux qui empêchent l'exercice de la juridiction ecclésiastique, 2° Ceux qui à cet effet ont recours au pouvoir séculier. (2) —

(1) Const. ap. sedis, VI. Exc. spec. modo reservatæ.

(2) Comme cet article est le résumé de celui énoncé dans la Bulle *In cœnâ* sur la même matière, nous croyons utile de placer sous les yeux du lecteur le texte de cette bulle : il sera plus aisé de comprendre ainsi, par la différence des rédactions, la différence des conséquences qui en résultent. « Nec non qui Archiepiscopos,
« Episcopos, aliosque superiores et inferiores Prælatos, et omnes
« alios quoscumque judices ecclesiasticos ordinarios, quomodo-
« libet, hâc de causâ, directe vel indirecte carcerando, vel moles-
« tando eorum agentes, procuratores, familiares, nec non consan-
« guineos et affines, aut alias impediunt, quominus suâ jurisdic-
« tione ecclesiasticâ contra quoscumque utantur, secundum quod

a) Impedientes directe vel indirecte exercitium jurisdictionis ecclesiasticæ sive interni sive externi fori.

1° La bulle *In cœna Domini* restreignait cette excommunication : seules, les personnes disposant de *l'autorité publique* l'encouraient : aujourd'hui, d'après les termes généraux de la Bulle de Pie IX, elle atteint toute personne qui *de fait* empêche l'exercice de cette juridiction ; mais, selon les principes d'interprétation admis en matière pénale, la *seule tentative* ne fait pas encourir la peine.

2° La bulle *In cœnâ Domini* visait seulement l'empêchement de la juridiction *ordinaire du for externe*, agissant au contentieux : « exercitium jurisdictionis ordinariæ contra quemlibet » ; le texte de la nouvelle constitution ne permet plus cette distinction : « Impedientes exercitium jurisdictionis *sive interni sive externi fori.* » Par suite, ceux *qui de fait* empêchent l'exercice de cette double juridiction encourent l'excommunication : ainsi lisons-nous dans le commentaire de la *Revue Théologique* « Celui qui empêcherait un supérieur ecclésiastique « de donner l'absolution sacramentelle, la dispense « d'un vœu ou d'un empêchement de mariage, tom- « berait sous l'excommunication. » C'est donc l'extension au for interne de l'ancienne discipline, qui frap-

« canones et sacræ constitutiones ecclesiasticæ, et decreta conci- « liorum generalium et præsertim Tridentini, statuunt ac etiam « eos, qui ipsorum Ordinariorum, vel etiam ab eis delegatorum « quorumcumque sententias, et decreta, aut alias fori ecclesiastici « judicium eludentes, ad cancellarias et alias curias sæculares « recurrunt, et ab illis prohibitiones et mandata, etiam pœnalia, « ordinariis et delegatis prædictis decerni, et contra illos exequi « procurant ; eos quoque qui hæc decernunt, et exequuntur, seu « dant auxilium, consilium, patrocinium et favorem eisdem (Bulla « *In cœnâ Domini*, XVI).

pait seulement ceux qui empêchaient les Evêques ou les officialités de porter les sentences, ou de les faire exécuter. On le voit, l'excommunication est encourue par quiconque empêcherait un prêtre dans l'exercice de sa juridiction spirituelle en faveur des malades, des prisonniers, et en général de tous les fidèles.

3° *Directe vel indirecte.* — L'ancienne législation est maintenue. Ainsi, il n'est pas nécessaire, pour être atteint par l'excommunication, d'arrêter ou de violenter *directement* la personne qui a juridiction : il suffit de la mettre dans l'impossibilité morale d'exercer son pouvoir spirituel soit par des menaces, soit en intimidant ses parents, alliés ou amis, soit encore en l'obligeant par des procédés violents, des paroles comminatoires, à quitter les lieux qui lui ont été assignés pour l'exercice de sa juridiction. Tous ces actes ont en effet pour résultat commun de rendre moralement impossible la mission spirituelle que l'on voudrait remplir : « *Impedire est proprie facere quod aliquis invitus et contra suam voluntatem cesset ab opere, quod intendit* (1). »

Telle est la portée du premier article : cette interprétation n'est nullement arbitraire ; elle résulte rigoureusement des termes même de la Bulle *In cœnâ Domini* : « *quomodolibet* hâc de causâ, directe aut indirecte carcerando, vel *molestando...* » Or les principes d'interprétation empruntés au texte même de la Const. *Ap. Sedis*, nous ont démontré que la conformité des dispositions entre les anciennes constitutions et la nouvelle entraîne la conformité d'interprétation.

Mais comme nous l'avons dit, il faut que l'empê-

(1) Roncaglia tit. 4, 9. 3e c. IV.

chement soit effectif ; que si, au lieu de porter obstacle à l'exercice de la juridiction, on en provoque illicitement l'application, la peine n'est plus applicable. Pour extorquer une absolution, une dispense matrimoniale, on ne l'encourt pas : sans doute la liberté est violée dans les deux cas : mais il est de droit qu'on ne peut étendre les lois pénales, pour parité des motifs. — Cette première partie concerne donc *l'exercice de la juridiction dont les actes ne sont pas encore posés* ; la seconde regarde *les obstacles que l'on peut mettre à l'exercice de la juridiction dont l'acte est déjà posé.*

b) Et ad hoc recurrentes ad forum sæculare, ejusque mandata procurantes, edentes, aut auxilium, consilium, vel favorem præstantes.

1° *Recurrentes.* — Nous fondant sur l'interprétation rigoureuse des textes, nous avons conclu précédemment que l'empêchement non suivi d'effet ne faisait pas encourir la censure, car dans ce cas la cause n'a pas toute sa réalisation ; suivant les mêmes règles, nous arriverons à une conclusion différente pour le recours au pouvoir séculier. Le terme *recurrentes* n'indique que l'action *de recourir*, que ce recours soit suivi d'effet ou non : c'est la tentative elle même qui est ici visée, l'atteinte portée à l'honneur de la juridiction ecclésiastique, dont on voudrait réformer les arrêts, par appel devant le for séculier. Cependant quelques commentateurs veulent que l'excommunication ne soit encourue qu'après un recours effectif, et ils se fondent sur la lettre même de la loi « recurrentes ad forum sæculare ejusque mandata procurantes : la particule « ejusque » est copulative, disent-ils; par conséquent l'accomplissement des deux actes unis dans le texte est requis pour la peine.

Nous répondons : 1° que la locution « ejusque » est synonyme du terme employé dans la Bulle *In cœnâ Domini*. Or, notre interprétation est supposée par deux décisions des 5 juillet 1862 et 8 août 1863 : la Congrégation répond : « Consulant conscientiæ suæ ob *recursum* ad « laïcam potestatem » sans examiner si les appelants avaient obtenu du for civil un jugement quelconque. 2° Les interprètes sont unanimes pour affirmer que la conjonction *et* dans le texte « Impedientes... *et* ad hoc recurrentes ad forum sæculare.., » a un sens disjonctif. Il suffit, comme nous l'avons prouvé, que l'empêchement soit posé, et il n'est pas requis qu'on ait eu recours aux tribunaux. Or, si dans le premier cas, le sens disjonctif est le seul légitime, il n'y a aucune raison de le trouver copulatif dans le second : la Congrégation l'a ainsi admis. D'ailleurs le mot *recurrentes* a une signification précise, distincte du mot *procurantes* ; les deux incises indiquent deux actions, qui peuvent exister indépendamment l'une de l'autre ; vouloir modifier à deux lignes d'intervalle le sens d'une même particule, c'est ouvrir la voie aux interprétations arbitraires et jeter la confusion dans les questions les plus claires. De plus, si le recours, pour être atteint par l'excommunication, doit être efficace, son insertion dans l'article devient superflue : car le recours suivi d'effet, c'est l'obstacle, c'est l'empêchement à l'exercice de la juridiction, déjà prévu dans le premier membre de l'article : « Impedientes directe vel indirecte... » Donc le fait seul d'en appeler de la juridiction ecclésiastique à celle du for séculier, constitue l'outrage visé par la lettre et l'esprit de la constitution.

2° *Ad forum sæculare.* — . Sous l'empire de la législation établie par la Bulle *In cœnâ Domini*, on n'en-

tendait par *for séculier* que *les tribunaux civils*, et l'appel contre les actes contentieux du for ecclésiastique était seul frappé d'excommunication « Impediunt, quominus suâ jurisdictione ecclesiasticâ *contra quoscumque* utantur... ad cancellarias et alias curias sæculares recurrunt. » Aujourd'hui, les termes généraux de la nouvelle constitution atteignent également l'appel devant les pouvoirs législatif, administratif ou judiciaire : c'est le *for séculier*, dans toute son étendue, qui est opposé au *for ecclésiastique*. Ainsi, nul doute que les prétendus appels comme d'abus, flétris d'ailleurs dès leur apparition par la cour de Rome, ne tombent sous l'application de la présente loi. Il n'est pas davantage douteux que les *Conseils académiques*, érigés en tribunaux d'exception ne soient atteints par cette excommunication, comme aussi ceux qui ont recours à leurs décisions pour frapper les directeurs des écoles catholiques et fermer les maisons des religieux où la jeunesse est élevée selon les lois de l'Eglise. La mission de l'enseignement dans l'Eglise fait partie essentielle de la juridiction spirituelle qui lui a été confiée : aussi bien que les lois et les jugements, l'enseignement rentre dans cet ensemble de dispositions que l'Eglise a droit de prendre en vue du salut éternel des fidèles. Par conséquent, les conseils académiques font obstacle et d'une manière efficace, à l'exercice de la juridiction ecclésiastique, et avec ceux qui ont recours à leurs décisions, transformées en sentences judiciaires, ils encourent les sévérités canoniques. « Generalis est (hæc excommuni-
« catio) ratione jurisdictionis ecclesiasticæ, proinde-
« que effectum suum obtinet, in *quocumque gradu*
« impediatur exercitium jurisdictionis, sive ordinariæ
« sive delegatæ, tum interni fori, sive sacramentalis,

« sive *extrasacramentalis*, tum externi fori, sive « judicialis et contentiosi, *sive extrajudicialis et* « *gratiosi*. (1) »

3° D'après les termes de la Bulle *In cœnâ Domini*, les exécuteurs des sentences de l'autorité civile étaient également soumis à l'excommunication : « eos quoque, qui hæc exequuntur. » Cette disposition n'a pas été reproduite dans la nouvelle constitution, elle n'est donc plus applicable sous la législation actuelle. Mais en retour les avoués, les avocats et autres agents qui abusent de leurs fonctions, pour provoquer des jugements, des arrêts ou des délibérations attentatoires au libre exercice de la juridiction ecclésiastique. (*Mandata procurantes*) les juges, et les conseillers qui libellent ces jugements et arrêts, (*edentes mandata*) sont tous exprèssément visés dans la constitution présente.

L'article ajoute : « *aut auxilium, consilium vel favorem præstantes.* » Chacun de ces termes indiquant un mode différent de coopération, il est nécessaire d'en peser la valeur et d'en préciser la portée. *Auxilium præstantes* désigne tous ceux qui aident d'une manière quelconque à la perpétration du délit:... « Quomodolibet quis auxilium et opem *scienter* tulerit alteri... incidit in excommunicationem. » (2) Par conséquent, tous ceux qui par leurs votes, leurs discours ou leurs écrits, encouragent les actes criminels prévus par notre article; tous ceux qui travaillent à exhumer des lois, décrets ou arrêtés de persécution, afin de fournir ainsi, ou des considérants à des juge-

(1) Cons. ap. sedis comment. illustra, Claromon Ferrandi art. VI. p. 56).

(2) Disput. de Censuris ecclésiasticis v. p. 626).

ments iniques, ou un prétexte aux violences, encourent l'excommunication. Toutefois, hâtons-nous de le dire, pour ces cas de coopération accessoire comme pour tous ceux que nous examinerons dans la suite, il est nécessaire que *l'acte principal* soit consommé ; et si, pour un motif quelconque, l'attentat n'a pas été réalisé, les coopérateurs inférieurs, malgré la culpabilité de leur conduite, éludent l'excommunication. C'est la doctrine commune des canonistes, après comme avant la publication de la constitution *Apostolicæ Sedis*.

A la lumière de ces principes, examinons quelques cas particuliers. Après l'expulsion des religieux, des avocats ont prêté le concours de leur parole devant les tribunaux de première instance, afin de défendre les actes de l'administration ; ils ont donné aide et appui à ceux qui avaient recours au for séculier contre le droit des clercs, à ceux qui se jouaient de la juridiction ecclésiastique : ils étaient bien *Auxilium præstantes*. Néanmoins nous n'estimons pas que de ce chef ces avocats aient encouru l'excommunication : car devant l'immense majorité des tribunaux de première instance, le gouvernement n'a pu obtenir des jugements favorables à ses empiètements. Les juges se sont déclarés compétents, et opposés en principe aux actes de l'administration. L'action principale a donc échoué, et les acteurs secondaires ont échappé à la censure.

Le contraire a lieu pour ce qui est du tribunal des conflits. Les rapporteurs favorables au gouvernement et les avocats ministériels ont triomphé devant lui. Les conditions requises par le Droit Ecclésiastique pour encourir les censures ont donc été pleinement réalisées ; et, nous le verrons, aucun de ces person-

nages ne se trouve dans le cas de bénéficier de la déclaration de l'Inquisition, en date du 8 février 1871.

Consilium præstantes. — A ce propos, les commentateurs exigent que le conseil ait influé d'une manière efficace sur l'agent exécuteur : ainsi en est-il si le conseiller a déterminé l'agent principal hésitant, ou si cet agent, résolu par ailleurs, a reçu du conseiller l'indication des voies à suivre pour l'exécution. Dans le cas de doute réel et fondé sur l'influence que le conseiller a pu avoir sur la détermination, nous nous rangerions du côté de l'opinion favorable, en vertu du principe : « Odia sunt restringenda. » De même encore, s'il y a eu révocation du mauvais conseil, si l'instigateur a fait le possible pour prévenir l'accomplissement de l'acte criminel, nous croyons qu'il n'y a pas lieu à l'application des censures. C'est pareillement l'opinion de nombreux et très graves théologiens. Elle repose sur deux considérations : l'une, que la *contumace* requise n'existe pas ; l'autre, que l'acte coupable ne saurait être attribué qu'à la perversité de l'agent principal après la révocation du conseil.

Favorem præstantes. — Le législateur frappe ici tous les actes tendant à favoriser ou à faciliter l'exécution des crimes précités : l'obstacle au libre exercice de la juridiction ecclésiastique, appel au for séculier. Celui qui favorise le délit peut influer sur l'agent exécuteur de deux manières : *positivement*, par recommandations, louanges, promesses, assurances de protection et d'impunité ; *negativement*, en ne s'opposant pas à la perpétration des crimes, quand il est en état et, par suite, *en devoir* de le faire. Les Commentateurs n'hésitent pas a étendre la portée de l'excommunication au premier cas. Pour le second nous avons ces textes précis

des Décrétales. « Ne autem solos violentiæ hujusmodi « auctores aliquorum præsumptio existimet punien- « dos, facientes et *consentientes* pari pœna plectendos « catholica condemnat auctoritas. *Eos delinquentibus « favere interpretamur*, qui, *cum possint*, manifesto « facinori desinunt obviare (1).

Tels sont les cas auxquels s'étend l'application de l'article VI, et dont l'excommunication est *spécialement réservée* au Souverain Pontife.

§ III. — *Excommunication encourue par ceux qui forcent les juges séculiers à faire indûment comparaître les ecclésiastiques devant leur tribunal et par ceux qui portent des lois ou décrêts contraires à la liberté et aux droits de l'Eglise.*

L'article est ainsi conçu :

« Cogentes sive directe sive indirecte judices laicos « ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesias- « ticas, præter canonicas dispositiones : item edentes « leges vel decreta contra libertatem aut jura eccle- siæ (2). »

Ce texte distingue clairement, 1° ceux qui obligent les juges laïques à citer devant leur tribunal les personnes ecclésiastiques; 2° ceux qui portent des lois

(1) Cap. Quantæ XLVII, De sentent. excom.

(2) La Bulle *In cœna Domini* portait dans son paragraphe 15 : « Quive « ex eorum prætensi officio, vel ad instantiam partis aut aliorum « quorumcumque, personas ecclesiasticas, capitula, conventus, « collegia ecclesiarum quarumcumque, coram se ad suum tribunal, « audientiam, cancellariam, consilium vel parlamentum, præter « juris canonici dispositionem, trahunt, vel trahi faciunt, vel pro- « curant directe, vel indirecte, quovis quæsito colore; necnon qui « statuta, ordinationes, constitutiones, pragmaticas, seu quævis « alia decreta in genere, vel in specie, ex quavis causâ et quovis « quæsito colore, ac etiam cujusvis consuetudinis aut privilegii,

ou décrets contre la liberté ou les droits de l'Eglise.

a) Cogentes directe vel indirecte judidices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas, præter canonicas dispositiones.

Lorsqu'il s'agit de l'immunité personnelle des clercs, il faut distinguer la question de principe et la question de fait, c'est à dire le droit commun, et l'application de ce droit modifiée par les concessions que les Pontifes Romains ont cru devoir faire, pour assure la tranquillité de l'Eglise.

Le privilège qui exempte les clercs de la juridiction des tribunaux civils, pour toutes les actions civiles, criminelles, personnelles et réelles, est fondé sur *le droit divin* et sur *le droit humain.* Un clerc ne pourrait renoncer à cette immunité; et le serment qu'il prêterait à cet effet, serait nul de plein droit; car ce privilège est établi pour la sauvegarde de la dignité de l'ordre tout entier, et d'après un principe de droit public « *privatorum pactis non potest juri publico derogari.* » Le Concile de Trente affirme solennellement cette doctrine. (1) « Per-
« sonarum Ecclesiasticarum immunitatem *Dei ordina-*
« *tione et canonicis sanctionibus constitutam....*
« decernit, et præcipit sacros canones et concilia
« generalia omnia, nec non alias Apostolicas sanc-
» tiones, in favorem personarum, ecclesiasticarum
« libertatis ecclesiasticæ, et contra ejus violatores
« editas, quæ omnia præsenti decreto innovat, exacte

« vel alias quomodolibet fecerint, ordinaverint et publicaverint vel
« factis et ordinariis usi fuerint, unde libertas ecclesiastica tollitur,
« seu in aliquo læditur, vel deprimitur, aut alias quovis modo res-
« tringitur, seu nostris et dictæ sedis ac quarumcumque eccle-
« siarum juribus quomodolibet directe vel indirecte, tacite vel
« expresse præjudicatur. »

(1) Sess. 25 c. 20 *De reform.*

« ab omnibus observari debere. » On le voit, le principe de cette immunité ne saurait être prescrit : d'ailleurs le Syllabus l'a proclamé de nouveau dans trois propositions différentes qu'il réprouve (1). Nous nous abstiendrons de toute autre citation ; au point de vue du droit ecclésiastique, c'est là une solution acquise au débat.

C'est un principe universellement admis et consacré par la pratique de tous les siècles, que tout prévenu doit être cité devant le tribunal duquel il ressortit : *actor sequitur forum rei.* C'est là presque un principe de droit naturel. Aujourd'hui même il trouve son application dans l'établissement des juridictions différentes, appelées à se prononcer chacune sur des causes spéciales. C'sst ainsi, que selon la nature des cas et la différence sociale des personnes, les tribunaux civils, les tribunaux de commerce, les conseils de guerre, les hautes cours de justice, les chambres de discipline des notaires, des avocats, des avoués, les conseils de prud'hommes, prononcent des jugements et portent des arrêts auxquels la compétence respective des juges donne une valeur, une garantie qu'ils n'auraient pas autrement. Il en serait de même pour les causes et les personnes ecclésiastiques, si les sages prescriptions de l'Eglise étaient respectées par les

(1) 30 Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit. (Litt. Apost. *Multiplices inter* 10. junii 1851).

31. Ecclesiasticum forum pro temporalibus clericorum causis sive civilibus sive criminalibus omnino de medio tollendum est, etiam inconsultâ et reclamante Apostolicâ Sede (Alloc. *Acerbissimum,* 27 sept. 1852. Alloc. *Nunquam fore* 15 Décemb. 1856).

32 Absque ullâ naturalis juris et æquitatis violatione potest abrogari personalis immunitas, quâ clerici ab onere subeundæ exercendæque militiæ eximuntur : hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberioris regiminis constituta (Epist. ad, Ep. Montisregal. *Singularis* 29 sept. 1864.)

puissances du jour. Quel est en effet le juge naturel d'un ecclésiastique ? La raison qui a fait établir les différentes juridictions dont nous parlions à l'instant, indique la réponse. L'Evêque est le juge naturel devant lequel un clerc doit être appelé. C'est l'enseignement unanime des canonistes : et, pour résumer la doctrine, nous dirons avec Bouix : « Veram autem hac « in re esse doctrinam, quæ jure divino a potestate « sæculari exemptos *in causis temporalibus* clericos « defendit. » Ainsi ce n'est pas seulement dans les matières *spirituelles* naturellement soustraites à la compétence des juges séculiers, c'est encore dans les questions *temporelles*, que l'école affirme l'exemption ecclésiastique et écarte l'ingérence séculière (1).

Telle est en *droit* l'immunité ecclésiastique : elle est complète et absolue.

Mais comment se présente *en fait* cette question si délicate ? On ne saurait nier que par suite des privilèges octroyés, soit aux Princes, soit aux gouvernements, l'application du principe de l'immunité ecclésiastique a subi de nombreuses modifications. Elles ont surtout porté sur les bénéfices et sur les matières criminelles des clercs. Reiffenstuel en offre de nombreux exemples ; il cite en particulier les restrictions au droit commun introduites par le consente-

(1) On n'ignore pas que le Pape Clément XIII obligea l'archevêque de Trèves à révoquer un édit porté par lui comme prince électeur, édit qui abolissait l'immunité du for ecclésiastique. Après lui avoir adressé les plaintes les plus amères, le Pape remarque qu'il a lieu de s'étonner, de voir un Evêque déprécier assez l'Eglise pour abaisser son autorité, et asseoir sur ses ruines l'autorité des pouvoirs civils : « ita Ecclesiam sæculo posthabere, ut ecclesiasticam « potestatem auctoritatemque depressam velit, et sæcularium super « ecclesiasticæ ruinas extollat (Bulle *Nos Satis verbis.*)

ment du St-Siège en faveur de la monarchie Française, et de la république de Venise.

Le Droit lui-même a admis certaines exceptions, dont on trouve l'énumération dans tous les auteurs. La Constitution *Apostolicæ Sedis* — elle-même y fait expressément allusion, et paraît les confirmer. Ainsi en *matière civile*, *a* le juge séculier peut, en sûreté de conscience, citer devant son tribunal le clerc possédant un fief temporel au sujet duquel il y a litige. *b*) De même quand une donation de biens immeubles a été faite, à une Eglise ou à un clerc, sous la condition qu'ils demeureraient sous la juridiction civile. *c*) Quand il s'agit d'évincer un laïque, c'est-à-dire, de le déposséder juridiquement d'un bien vendu par un ecclésiastique contre qui il intente une action en garantie. *d*) Si un laïque cité devant le for séculier par un clerc, introduit lui-même une demande reconventionnelle, devant le même tribunal : les deux causes étant connexes doivent nécessairement être instruites devant le même juge. *e*) Si un clerc est cité comme représentant un tiers au titre de tuteur, de curateur, de procureur : dans ce cas, il dépend du for séculier, aussi bien que du for ecclésiastique, à raison de l'administration des biens temporels. *f*) Quand un clerc succède à un laïque dont le procès était déjà pendant devant les tribunaux séculiers : car toute action doit être terminée par le tribunal devant lequel elle a été intentée. —*En matière criminelle*, le juge séculier peut citer, ou bien, on peut obliger le juge séculier à faire comparaître devant lui *a*) l'ecclésiastique dégradé, qu'un jugement canonique a livré au bras séculier. *b*) Le clerc qui a commis un assassinat, lorsque le fait est tellement notoire qu'il ne saurait être nié. *c*) Le clerc, convaincu de fautes graves, qui a déjà reçu trois

monitions épiscopales et se montre incorrigible. *d)* Tout clerc qui ne possède *pas un bénéfice*, ou du moins une position officielle conférée par l'Evêque, selon les prescriptions du Concile de Trente (1) Ferraris déclare que le maintien du privilège du for aux clercs qui ne réunissent pasces conditions, doit être considéré comme un abus. (2) Quant aux clercs mineurs qui ont contracté mariage, ils ne peuvent jouir du privilège du for que s'ils réunissent simultanément les trois conditions suivantes : ut cum unica et virgine matrimonium contrahant ; ut alicujus ecclesiæ servitio et ministerio ab episcopo sint deputati ; ut clericali habitu et tonsurâ utantur.

Telle était dans l'ancienne discipline, la situation faite aux membres du clergé, au point de vue de l'immunité ecclésiastique. Aujourd'hui, on peut le dire, la question est entrée encore dans une nouvelle phase. En plusieurs contrées, des concordats intervenus entre les souveraiens temporels et le St-Siège ont réglé pratiquement la question de l'exemption des clercs. Ailleurs, par suite de bouleversements politiques, il semble, qu'avec les officialités ecclésiastiques ait aussi disparu, le principe même de l'immunité personnelle des clercs. Le Concordat italien de 1803 portait « L'Evêque, outre les peines canoniques, « pourra punir les ecclésiastiques coupables, et même les « condamner à la réclusion dans les séminaires et dans les maisons religieuses (3) » Quelques temps auparavant, le Concordat Français reconnaissait l'autorité ecclésiastique dans son premier article ; par suite le gouvernement français reconnaissait également la

(1) (Sess. 23. cap. VI De Reform.
(2) (Verbo *clericus*, art. II.)
(3) (art. 13.)

juridiction contentieuse ecclésiastique. Nous en avons la preuve dans ces paroles de Pie VII, à son retour du sacre : « Il a été statué que les évêques exer-
« ceraient librement le pouvoir qu'ils ont de juger les
« fautes spirituelles et relatives à la discipline ecclé-
« siastique et de les punir, s'il le faut, par les peines
« canoniques; que les efforts des officiers civils, pour
« entraver d'une manière importune et injuste la
« juridiction ecclésiastique seraient réprimés. » (1) du
« 26 Juin 1805.) » C'était émettre le principe même de l'immunité ecclésiastique. Mais, hâtons-nous de le faire remarquer, l'effet de cette reconnaissance était destiné à rester à l'état de lettre morte, attendu que *l'appel comme d'abus* devant le conseil d'Etat devait paralyser la juridiction légitime des Evêques. En effet, l'article 6 organique, ouvrait la voie à toutes les réclamations, à cause même du caractère général et ambigu de sa rédaction — « *Il y aura, recours au Conseil d'Etat*
« *dans les cas de toute entreprise ou tout procédé, qui,*
« *dans l'exercice du culte, peut commprometttre*
« *l'honneur des citoyens, troubler arbitrairement*
« *leur conscience, dégénérer contre eux en oppres-*
« *sion ou en injure, ou en scandale public.* » L'autorité judiciaire de l'Eglise, est ici outrageusement méconnue en même temps qu'on abaisse la barrière devant les audacieuses entreprises de ceux qui veulent battre en brèche le pouvoir Episcopal. A une époque plus rapprochée, nous avons eu le Concordat autrichien, et le Concordat conclu avec la république de Bolivie (1864). Prenant en considération les nécessités de l'époque et la situation difficile faite à l'Eglise, le St-Siège consent à entrer en accommodement. Les

(1) Alloc.

affaires civiles des clercs seront appelées devant les juges laïques, les *affaires criminelles* seront traitées pareillement devant eux et à huis-clos. Deux juges ecclésiastiques nommés par l'Evêque, et deux juges laïques, siégeront en dernier ressort. L'Evêque examinera le jugement avant la publication de la sentence infamante.

De ce qui précède il résulte que, l'Eglise ne saurait abandonner le principe même de l'Immunité. La base sur laquelle elle repose, les protestations que les chefs de l'Eglise font entendre quand les empiètements du pouvoir séculier la menacent, le soin vigilant qu'apportent les souverains pontifes à la maintenir dans les concordats démontrent clairement qu'elle sera toujours sauvegardée en droit malgré les modifications profondes que pourront exiger les circonstances C'est de ces considérations que s'est inspiré le legi-lateur que nous examinons.

1° *Cogentes directe vel indirecte judices laïcos.* — La Bulle *in cœnâ Domini* frappait même les juges qui citaient *d'office* devant leur tribunal les personnes ecclésiastiques. La constitution *Apostolicæ Sedis* n'atteint pas les juges eux-mêmes, mais bien ceux qui les contraignent à assigner les ecclésiastiques couverts par l'immunité. *a*) Cette contrainte peut s'exercer à l'égard des juges au moyen de la violence, ou de la crainte. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit faite directement à la personne même des juges; il suffit qu'elle soit dirigée sur leurs parents, ou leurs alliés pour les atteindre *indirectement* « *Cogentes sive directe sive indirecte!* »

b). La contrainte peut s'exercer encore sur le juge, lorsque par ministère d'huissier on assigne *directement* devant le tribunal séculier, une personne ecclé-

siastique, de même encore lorsqu'on fait assigner *indirectement* un clerc par ministère public, soit en déposant une plainte ou une dénonciation. Il y a dans ces deux cas pression véritable, car la loi d'Etat oblige les juges et les procureurs à poursuivre les affaires qui leur sont soumises. —

c) Ici se pose une question au sujet de laquelle les auteurs se divisent. Qu'adviendrait-il si, dans une information judiciaire, quelqu'un dévoilait des faits, conformes à la vérité, mais dont la révélation provoquerait l'assignation d'un ecclésiastique devant les tribunaux civils ? M. Craisson soutient que l'auteur de la déclaration encourt la censure papale, si elle pouvait sans grave dommage omettre ses révélations [1]. Comme la loi d'Etat oblige le juge, en pareil cas, à exercer les poursuites cette solution semble conforme à la rigueur des règles logiques et du texte « *Cogentes indirecte.* » Néanmoins la contradictoire nous paraît plus en harmonie avec les principes généraux d'interprétation *in materia odiosa* et avec l'esprit de la législation ecclésiastique. Car d'une part, une pareille déposition peut avoir lieu sans la faute théologique toujours exigée pour encourir une censure aussi grave que l'excommunication. Il nous semble donc que la première opinion donne à notre texte une extension qui n'est pas justifiée. D'autre part, les lois ecclésiastiques ne sauraient blâmer une déposition conforme à la vérité, et moins encore lui appliquer une pénalité si rigoureuse, lors même qu'il y aurait eu imprudence du côté du témoin. Dans l'espèce, l'intention du législateur a été de frapper des empiétements audacieux et coupables, mais non des fautes échappées à la légèreté ou à l'irré-

(1) Rev. des Sc. Eccl. t. 21, page 247.

flexion. On objectera que le résultat est le même en tous cas : la poursuite imposée au juge. Sans doute, mais le fait en est à la loi, que l'Eglise condamne. La responsabilité retombera au besoin sur le juge lui même, qu'un texte inique ne saurait enchaîner, mais non sur le témoin qui déposant la vérité, n'a pas à en prévoir les conséquences. Le juge ne sera pas excommunié pour des actes bien autrement graves ; pourquoi étendre la loi à des cas moins importants qu'elle ne vise pas clairement, à des cas tels qu'ils peuvent être exceptés sans blesser le principe même de la loi ?

2°) *Personas ecclesiasticas.* — Ce sont les personnes vouées au culte de Dieu et au service de l'Eglise, et par ce fait exemptes du for civil. Tels sont les clercs séculiers, les réguliers des ordres approuvés par l'Eglise, leurs profès, leurs frères convers, leurs novices : de même, les religieuses appartenant à un ordre approuvé, leurs professes, leurs sœurs converses et leurs novices.

3°) *Præter canonicas dispositiones.* — Nous avons précisé plus haut les cas de *matière civile* et *criminelle*, dans lesquels les juges laïques peuvent procéder à l'instruction, comme au jugement des affaires des clercs ; ils sont alors comme les délégués du souverain pontife. Nous avons également indiqué certaines dispositions concordataires réglant l'application de l'immunité ecclésiastique. Rigoureusement, ces pactes entre l'Eglise et les différents Etats ne sont pas compris sous le nom de *Canonicæ dispositiones.* Il n'en est pas moins vrai cependant que promulgués avec l'approbation du Saint-Siége, ils sont loi ecclésiastique pour la région qu'ils concernent.

C'est le cas de rappeler ici un grave document inséré

déjà dans la *Revue* [1] émané de la S.-C. des Evêques et réguliers. C'est « *l'Instruction pour les* « *tribunaux ecclésiastiques sur le mode de procéder* « *sommairement dans les causes disciplinaires et* « *criminelles des clercs.* » Cette instruction sans doute regarde spécialement l'Italie où l'autorité ecclésiastique se heurte aux plus grandes difficultés dans son action disciplinaire. Mais les mêmes circonstances se représentent partout, en ces temps troublés. Un tel document doit être connu par tous ceux qui ont la charge d'administrer un diocèse ; et à ceux qui étudient la législation ecclésiastique, il montre comment l'Eglise sait maintenir les principes, tout en s'accommodant aux difficultés actuelles.

4° Pour appliquer maintenant les principes établis, nous pouvons examiner au point de vue du droit Ecclésiastique la situation des membres composant le trop fameux *Tribunal des Conflits* et les *Conseils Académiques*. Nous n'avons pas à revenir ici sur ce que nous avons dit des avocats, procureurs et autres coopérateurs. Il n'est ici question que des organisateurs de ces tribunaux d'exception. Or on ne saurait nier que les hommes au pouvoir, ministres ou députés, n'aient été « *Cogentes directe aut indirecte.* » Les uns et les autres ont obligé des laïques à citer à leur barre, pour s'entendre condamner définitivement, des religieux que leur qualité plaçait au-dessus la juridiction civile soit *personnelle*, soit *réelle*. — *b* Pour les *Conseils académiques*, érigés eux aussi en tribunaux d'exception, il y a lieu à distinction : ou bien, les recteurs complaisants ont pris l'initiative de la citation contre les ecclésiastiques directeurs de ces maisons d'éduca-

[1] 3e série, tome 3, p. 238.

tion, et les ont condamnés ; ou bien ces recteurs ont été contraints d'agir par menaces et intimidation, ou par ordre supérieur. Dans le premier cas, le recteur porte toute entière la responsabilité canonique de la citation devant un tribunal civil : c'est lui qui, au mépris de tous les droits, donne des juges laïques à une personne ecclésiastique, et sur une matière essentiellement ecclésiastique. En obligeant ses subordonnés à se prononcer juridiquement en cette circonstance, il exerce la pression visée par le texte : *Cogentes judices « laïcos ad trahendum ad suum tribunal personas « ecclesiasticas.* » — Dans le second cas, ils sont eux-mêmes contraints et par conséquent ils n'encourent pas la censure ; cette doctrine est confirmée par une réponse de la S. C. de l'Inquisition du 1er février 1871 : « In eâ formulâ, attendere debes verbum « *Cogentes*, » « quod sane indicat excommunicationem eos non « attingere, qui subordinati sunt, etiamsi judices fuerint, sed in eos tantum esse latam, qui a nemine « coacti, vel talia agunt, vel alios ad agendum cogunt, « quos etiam indulgentiam nullam mereri facile perspicies. »

2° *Edentes leges vel Decreta contra libertatem aut jura Ecclesia.*

Cette seconde partie de l'article VII, tout en restant distincte de la première, en constitue le complément logique. Après avoir frappé ceux qui abuseraient du *pouvoir judiciaire* contre les immunités ecclésiastiques, la Bulle atteint ceux qui voudraient attenter contre *les droits* de l'Eglise par la voie *législative* ou *administrative.*

1° De ce chef encourent donc l'excommunication, tous ceux qui portent des lois ou décrets attentatoires à la liberté et aux droits de l'Eglise. Ainsi, ce ne sont pas

seulement les législateurs proprement dits, qui tombent sous le coup de cette sanction : mais encore tous les dépositaires du pouvoir civil, à quelque degré qu'ils détiennent l'autorité publique, lorsqu'ils prennent des arrêtés contraires à la libre action de l'Eglise. *a*) Dans les Etats constitutionnels, ce sont les rois ou présidents de république signant des lois, qui ne sauraient être promulguées sans cette formalité ; les députés ou sénateurs qui votent ces lois ; les ministres qui les proposent, les défendent et les font voter. — *b*) Après les auteurs de lois proprement dites, viennent les auteurs de décrets ou arrêtés particuliers restrictifs de la liberté de l'Eglise. Ainsi, les ministres qui expédient des circulaires, les préfets et officiers municipaux qui lancent des arrêtés, les conseillers municipaux qui prennent des délibérations hostiles au libre exercice du culte, sont compris dans les termes de ce second paragraphe. Si selon les principes généraux que nous avons déjà développés, l'ignorance de la censure n'excuse ces personnages, ils sont directement atteints par l'excommunication majeure. Il est à remarquer que notre texte ne mentionne pas les *exécuteurs* de ces mesures injustes comme le faisait la Bulle, « *In cœnâ Domini* » ; ils n'encourent donc pas la censure.

2° Que faut-il entendre par la *liberté* et les *droits* de l'Eglise, *libertatem aut jura Ecclesiæ* ? L'Eglise ayant reçu de Dieu la mission de diriger les hommes, dans la voie du salut éternel, on peut répondre d'une manière générale : l'ensemble des moyens que l'Eglise croit devoir adopter pour réaliser sa fin, constitue ses droits, et sa liberté consiste, dans la faculté qu'on doit lui laisser d'appliquer ces moyens. Dans le cas présent, l'excommunication frappe tous ceux qui

porteraient atteinte soit aux *droits* de l'Eglise, soit au *libre exercice* de ces droits.

Le *Syllabus* énumène les violations ordinaires des droits et libertés de l'Eglise, surtout à notre époque.

C'est d'une part la négation théorique et pratique du droit de propriété de l'Eglise (1). C'est dautre part la promulgation de lois, décrets ou arrêtés contraires à l'exemption militaire des clercs (2), contraires aux autres immunités ecclésiastiques (3), contraires à la liberté des relations des Evèques ou des fidèles avec le St-Siège (4), contraires au droit de direction et de contrôle que possède l'Eglise, sur l'enseignement du peupledans la prédication de l'Evangile, et sur l'administration des sacrements. (5), contraires à l'existence des maisons religieuses, à la conservation de leurs biens temporels, à l'application des règles approuvées par l'Eglise, pour l'administration intérieure des communautés (6), contraires à l'établissement des cimetières disposés

(1) Ecclesia non habet nativum ac legitimum jus acquirendi ac possidendi (Prop. 26, 27.)

(2) « Absque ullâ naturalis juris et æquitatis violatione potest « abrogari personalis immunitas quâ clerici ab onere subeundæ « exercendæque militiæ eximuntur (Prop. 32). »

(3) Ecclesiasticum forum pro temporalibus clericorum causis sive civilibus sive criminalibus omnino de medio tollendum est... (Prop. 31.) »

(4) « Episcopis sine gubernii venià, fas non est vel ipsas apostolicas litteras promulgandi (Prop. 28, 29, 49.) »

(5) Civilis auctoritas potest se immiscere rebus quæ ad religionem, mores et regimen spirituale pertinent ; hinc potest de instructionibus judicare... de divinorum sacramentorum administratione et dispositionibus ad ea suscipienda necessariis decernere (Prop. 44. 45, 46, 47.)

(6) Gubernium potest suo jure immutare ætatem ab Ecclesiâ præscriptam pro religiosâ professione... (Prop. 52, 53.)

suivant les prescriptions canoniques (2), contraires aux règles sacrées du mariage chrétien par l'établissement du mariage civil obligatoire avant la célébration du mariage religieux (3), et par l'établissement d'empêchements dirimants, ou du divorce *quoad vinculum* (4), contraires à la liberté des communications entre les fidèles et leurs chefs spirituels par l'imposition du *Beneplacitum*, ou de l'*exequatur*; par les obstacles portés à la publication des mandements, à l'exercice du pouvoir d'ordre, de juridiction ou de magistère que l'Eglise possède de Droit divin !

Dr B. D.

(2) (Bref du Pape Pie VI, 10 mars 1791).
(3) (Prop. 66, 67).
(4) (Prop. 67, 68.

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

—

RÈGLES PARTICULIÈRES

—

3e article

—

I. Du commencement de la Messe et de la confession. — II. De l'introit, du Kyrie eleison *et du* Gloria in excelsis.

En suivant les différentes parties de la sainte Messe, il serait inutile et trop long d'expliquer en détail chacune des cérémonies dont elle se compose ; il serait plus inutile encore de donner ici en français, comme règle à suivre, la traduction de la rubrique du Missel, puis le texte latin comme preuve de cette règle. Les divers cérémoniaux nous donnent sur ce point tous les documents qui peuvent être nécessaires pour le but que nous nous proposons, celui de procurer aux ecclésiastiques les moyens d'accomplir cette grande action le plus parfaitement qu'il est possible. Nous nous bornons donc à exposer, à l'occasion de chacune des rubriques renfermées dans la partie intitulée *Ritus celebrandi Missam*, les diverses décisions don-

nées par la S. C. des rites et les observations des meilleurs auteurs, sans donner ici le texte même de la rubrique, sauf dans des cas où il serait utile de le faire.

§ I. *Remarques sur les rubriques relatives au commencement de la Messe et à la confession* (Ut. III).

I. Rubrique n. 1.

1. « Sacerdos, cum primum descenderit sub infimum gra- « dum altaris. » On peut dire « au bas des degrés ou au dessous du marchepied » en se fondant sur le décret du 16 juin 1663 cité t. XI, p. 268.

2. Il faut remarquer ces paroles : « erectus incipit Missam. » Il ne faudrait pas disjoindre les mains pour commencer le signe de la croix avant d'être relevé.

3. Il faut ajouter que s'il y a lieu de faire la génuflexion, cette seconde génuflexion se fait sur le degré. C'est ce qui résulte du décret suivant. *Question*. « Quando Celebrans « genuflectit ante altare SS. Sacramenti tam expositi « quam in tabernaculo reconditi, debetne genuflectere in « plano presbyterii, an in infimo gradu altaris ? » *Réponse*. « Serventur rubricæ, sed in accessu et recessu in plano « est genuflectendum; in infimo autem gradu altaris « quoties genuflectere occurrat. » Décret du 12 nov. 1831. « n. 4669, q. 31.

II. Rubrique n. 4.

La rubrique prescrit ici au Prêtre de faire le signe de la croix, de commencer la Messe et de la continuer jusqu'à la fin sans faire attention à ce qui se passe aux autres autels, quand même on y ferait l'élévation.

Mais que devrait faire le Prêtre, si on fait l'élévation à un autel voisin avant le commencement de la Messe ? 1° Si avant le commencement de la Messe, on fait l'élévation à un autel voisin, le Prêtre se met à genoux sur le plus bas degré jusqu'après l'élévation du calice ; 2° s'il était occupé

à disposer le calice ou à ouvrir le Missel, il terminerait cette action, et descendrait au bas des degrés avant de se mettre à genoux.

La première partie de cette règle peut être considérée comme une conséquence du texte de la rubrique : « Et postquam id diverit, non debet advertere etc. » Il ne fait plus attention à ce qui se passe aux autres autels, après avoir fait le signe de la croix, il semble donc qu'il y a lieu, avant ce moment, d'observer ce qui est indiqué pour le cas où le Prêtre est en chemin pour aller à l'autel, au moins pour ce qui concerne l'élévation, dont il est spécialement parlé dans la rubrique.

Tel est, en effet, l'enseignement des auteurs. « Si tamen, « dit Bauldry (part. III *Rit. servandus*. etc tit. III. Rub. « III, n. 1), facta genuflexione, sed nondum inchoato *In* « *nomine Patris*, elevetur SS. Sacramentum in altari vicino, « tum genibus flexis, nudo capite, illud adoret, nec surgat « nisi post depositum calicem super altare. » Bisso donne la même règle (l. s. n. 20 § 15.) « Si vero, postquam Sacer- « dos accommodaverit calicem et reverentiam fecerit altari, « sed nondum inchoaverit *In nomine Patris*, elevaretur « Sacramentum in aliquo altari vicino, tunc genuflectat, « non in plana terra, sed super infimum gradum, nec prius « surgat quam Sacerdos deposuerit calicem super cor- « porale. » Merati dit la même chose (t. I. part. II, tit. III, n. 7.) « Si antequam Sacerdos Missam incipiat, elevetur in « altari vicino SS. Eucharistia, utrumque genu flectat in « infimo gradu..., nec surgat nisi deposito calice. » M. de Herdt dit aussi (t. I. n. 205) : « Quid faciendum Sacerdoti, « dum infra suam Missam SS. Sacramentum elevatur ?... « Antequam Sacerdos incæperit dicere *In nomine Patris*, « debet utroque genu in loco in quo est flectere, donec « calix super altare depositum fuerit. »

La seconde partie repose sur l'enseignement de Bisso et de Merati. Bisso, après les paroles citées ci-dessous, ajoute : « Si autem elevetur Sacramentum in aliquo altari vicino, « dum Sacerdos accommodat calicem, vel reperit Missam,

« tunc, quia est in his impeditus, non debet genuflectere, « sed factis quæ sunt facienda, si postquam descenderit « post infimum gradum altaris, adhuc non sit finita ele- « vatio Sacramenti illius Missæ quam supposuimus cele- « brari in altari vicino, tunc, antequam incipiat *In nomine* « *Patris*, genuflectat utroque genu super infimum gradum « altaris. » Merati s'exprime ainsi (*Ibid.*) : « Si antequam « Sacerdos Missam incipiat, elevetur in altari vicino SS. « Eucharistia, dum accommodat calicem aut requirit Missam, « prosequatur quæ peragit, deinde descendens ad planam « terram, utramque genu flectat in infimo gradu, si depo- « situs nondum fuerit calix. »

III. Rubrique n. 6.

1. Il est bon de remarquer ces paroles de la rubrique : « Minister retro post eum ad sinistram genuflexus. » Le servant doit toujours être placé à la gauche du Prêtre et un peu en arrière.

2. Les auteurs recommandent au Prêtre de ne jamais commencer un verset avant que le servant n'ait fini de répondre : il doit aussi former le servant à garder cette règle, si importante pour la dignité du saint Sacrifice.

3. On pourra demander ici les raisons pour lesquelles on omet le psaume *Judica me Deus* aux Messes des morts et à celles du temps de la passion. « Quoniam, dit Gavan- « tus (t. I, part, II, tit. III, l. *t.*) in Missis defunctorum et « passionis tempore abstinemus a versu lætitiæ *Gloria* « *Patri et Filio*, quo psalmum *Judica* concludi debet, « ideo psalmus totus omittitur, præterquam quod lætitiæ « psalmus est, dum dicitur contra tristitiam *Quare tristis* « *est anima mea* ? At in his casibus non est fuganda tris- « titia. » M. de Herdt ajoute que l'omission de ce psaume est la conservation d'un rit ancien.

Nota. — Il faut remarquer qu'au temps de la Passion, le psaume *Judica me Deus* s'omet seulement à la Messe du temps. La rubrique est claire sur ce point. On le dit donc

aux Messes des Saints et à toutes les messes votives, même aux Messes votives de la croix et de la passion, qui seraient célébrées pendant la semaine de la passion. Gavantus, commentant cette rubrique, fait mention d'une opinion qui soutient le contraire (*Ibid.* l. *u.*) « Docent aliqui « recentiores Hispani hanc rubricam servandam esse « quoque in Missis votivis de cruce et passione, tempore « passionis... sed vere dispar est ratio : nam hæ votivæ « sunt, hoc est, non concordant cum officio de tempore » Une raison spéciale, ajoute l'auteur est applicable à la Messe votive de la Sainte croix : elle se célèbre avec des ornements rouges, et cette couleur est festivale, comme il est dit (t. XVIII, p. 167 : « tum Missa de cruce discordat « etiam in colore paramentorum a tempore passionis. » Bauldry fait la même observation (*Ibid.* note 1.) « Psalmus « *Judica me* dicitur in Missis votivis de cruce et de passione « Domini etiam tempore passionis, quia Missa de cruce « discordat in colore paramentorum, vel quia ambæ sunt « votivæ, et non concordant cum officio. » Bisso traite la question plus en détail et réfute l'opinion contraire (l. p. n. 255 § 1 et 2) « Dubitatur, utrum in Missis votivis de « cruce et de passione, quæ dicuntur tempore passionis, « sit omittendus psalmus Judica me Deus, in quo Baul- « dryus aperte tuetur partem negativam, quam fundat in « eo, quia Missale præcipit quod solum prætermittatur « prædictus psalmus in Missis de tempore a dominica « passionis inclusive usque ad sabbatum sanctum exclu- « sive : prædictæ autem Missæ votivæ de cruce et de « passione jam non sunt de tempore, quia discordant ab « officio, et Missa votiva de cruce discordat etiam in colore « paramentorum a tempore passionis... Contrarium autem « defendit Cornellius quoad Missam votivam de passione, « si dicatur tempore passionis : vult enim talem Missam « esse cantandam de tempore passionis, licet non concor- « det cum officio dici : sed, pace sua, non videtur hoc in « certa ratione fundatum : vel enim rubricam Missalis esset » intelligenda, quod sit omittendus prædictus psalmus in

« Missis quæ dicuntur tempore passionis, vel solum in « Missis de tempore quæ dicuntur tempore passionis : non « primum, tum quia in illis terminis non loquitur rubrica, « tum etiam quiæ deberet omitti ille psalmus in Missis « de sanctis tempore passionis, quod nemo unquam « somniavit; si secundum, sane Missa votiva de passione « quæ dicitur tempore passionis, non est de temporo « passionis, quia non concordat cum officio diei, neque « cum officio de tempore passionis : unde remanet firmum « quod in Missis votivis nullatenus omittendus est psal- « mus *Judica me Deus*, ut male existimant debere omitti « recentiores Hispani de quibus loquitur Gavantus. » Quarti, commentant cette rubrique, dit (*Ibid*) « Ex quibus « verbis aperte colligitur, nequaquam esse prætermitten- « dum in Missis votivis, si quæ forte dicantur in hebdo- « mada passionis. » Merati commente ainsi le passage de Gavantus rapporté ci dessus (*Ibid*). n. 15). « Optime defendit « Gavantus, quod in omnibus Missis votivis de passione « et de cruce, etiam tempore passionis dicitur prælaudatus « psalmus *Judica me Deus* quia non sunt Missæ de tempo- « re, sed votivæ. » L'auteur cite à l'appui de son assertion un décret du 31 août 1669 relatif à la Messe votive des sept douleurs célébrée par indult spécial le jour où la fête a été postérieurement instituée, à savoir le 22 août 1727. Ce décret est le suivant : « Missam B. M. V. sub invoca- « tione septem dolorum celebrari debere cum *Gloria Patri* « ad introitum, scilicet feria sexta infra hebdomadam « passionis ab iis qui gaudent hujusmodi indulto, ac prop- « terea eum psalmo *Judica me Deus* ad contessionem, sed « sive *Gloria in excelsis* (Décret du 31 août 1569. n. 2492). Les autres auteurs disent exactement la même chose.

IV. Rubrique n. 7.

1. On indique, t. XLIV, p. 478, la manière dont on distribue les paroles *Adjutorium nostrum in nomine Domini* en faisant le signe de la croix.

2. Quand le Prêtre s'incline, ses mains doivent demeurer jointes devant la poitrine, et non pas s'abaisser, sans quoi elles ne seraient plus en conformité avec les règles données t. XLIII, p. 371 et suiv.

3. La manière de se frapper la poitrine a été indiquée t. XLVI, p. 64.

V. Rubrique n. 10.

1. On indique, t. LIV, p. 479, la manière dont on distribue les paroles de la prière *Indulgentiam* en faisant le signe de la croix.

2. On est expose à prendre l'habitude de se redresser en disant *Oremus* avant *Aufer a nobis*. Cependant il y aurait lieu de s'incliner alors, si l'on n'était pas déjà dans cette position.

§ 2. *Remarques sur les rubriques relatives à l'introït, au* Kyrie eleison *et au* Gloria in excelsis (tit. IV.)

I. Rubrique n° 1.

1° La rubrique prescrit au Prêtre de monter à l'autel en disant *Aufer a nobis* « cum dicit *Aufer a nobis*. Celebrans « *junctis manibus ascendit ad medium altaris.* » Les auteurs ajoutent qu'il doit réciter cette oraison de manière à arriver au milieu de l'autel en la terminant, marchant lentement s'il n'y a qu'un ou deux degrés. « Si « nulli sint gradus aut parvi, dit Merati (*Ibid.* tit. IV. n. 1) « ascendens ad altare Celebrans, lente ascendat, ut termi- « nans vocem ultimam orationis pertingat ad medium « altaris. » Janssens dit la même chose (part. I. II. tit. IV. n. 1) « Si nulli aut pauci sint gradus, lente procedat, ut « terminans vocem ultimam illius orationis, scilicet *Dominum nostrum, Amen*, pertingat ad medium altaris. M. de Herdt s'exprime ainsi (t. I. n. 207) : Sacerdos... ascendit ad medium « altaris, secreta voce dicens *Aufer a* « *nobis*, sic quidem, ut ascendendo incipiet orationem

« et absolvat perveniendo ad medium altaris : quapropter « si nulli vel pauci sunt gradus, lente incedere... debet. » Le même auteur demande en outre que si l'autel a un grand nombre de degrés, le Prêtre récite la prière plus lentement, afin de ne pas la terminer avant d'arriver au milieu de l'autel. Les autres auteurs ne parlent pas de cette règle. Si le Prêtre arrivait au milieu de l'autel avant d'avoir terminé la prière, il en résulterait un inconvénient dans l'exécution des cérémonies, attendu qu'il ne devrait pas poser les mains jointes sur le bord de l'autel avant d'avoir fini; mais cet inconvénient n'existe pas si le Prêtre a terminé avant d'y arriver.

2. En commençant la prière *Oramus te*, le Prêtre pose les mains jointes sur le bord de l'autel, de la manière indiquée t. XLIII, p. 380, puis baise l'autel après les paroles *quorum reliquiæ hic sunt*, posant les mains comme il est dit t. XLIV, p. 382. Mais il doit éviter de faire ces deux actions d'une manière trop précipitée : quelquefois le Prêtre ne fait que poser les mains sur l'autel pour les enlever aussitôt, et au bout d'un certain temps il ne les pose plus du tout, mais les place immédiatement comme elles doivent être pour baiser l'autel. On a parlé, t. XLVI, p. 58, du baisement de l'autel.

II. Rubrique n. 2.

1. On lit dans cette rubrique « cornu sinistrum, id « est epistolæ. » Nous avons vu, t. XI. p. 270, que le côté de l'épitre est le côté gauche de l'autel.

2. On explique, t. XLIII, p. 261, ce qu'il faut observer lorsqu'il y a lieu de faire une inclination à la croix au commencement de l'introït avant que le signe de la croix soit achevé.

3. Pour se conformer aux règles données au même lieu, le Prêtre, avant de dire *Gloria Patri*, doit se tourner vers la croix, puis s'incliner en disant ce verset, demeurer incliné jusqu'au paroles *Spiritui sancto* inclusivement, sei

redresser ensuite, puis se retourner vers le Missel. Dans les premiers temps il faut faire ces mouvements un peu lentement, et on se forme ainsi à les faire distinctement, et sans lenteur ni affectation.

4. Aux Messes de *Requiem*, le Prêtre, au lieu de faire le signe de la croix sur lui-même, le fait sur le livre, comme pour le bénir (tit. XIII, n. 1) « quasi aliquem benedicens. » On voit des Prêtres qui font un signe de croix avec le pouce sur le commencement du texte, ce qui est une faute évidente. « Facit crucis signum, ait Gavantus (*Ibid.* l. p.) « quasi versus defunctum seu defunctos pro quibus cele- « brat. « L'auteur ajoute : « Sinistra vero super librum « posuita » Merati dit, d'après d'autres auteurs (*Ibid.* n. 3) : « super librum aut altare. » Mais la S. C. des rites a positivement déclaré que le Prêtre pose alors la main gauche sur l'autel. « *Question.* « An Sacerdos in Missa de *Requiem* « ponere deberet manum sinistram super altare, dum facit « dextera signum crucis ad introitum ? » *Réponse.* « Affir- « mative » (Décret du 7 sept. 1816. n° 4526, p. 42.)

5. Il faut bien remarquer ces termes de la rubrique : « Eo repetito (introitu) junctis manibus ante pectus accendit « ad medium altaris, ubi stans versus illud, similiter mani- « bus junctis, dicit... *Kyrie eleison.* » Le Prêtre achève donc la répétition de l'introït au coin de l'épître, se rend ensuite au milieu de l'autel, et commence seulement alors *Kyrie eleison*, suivant ce qui est dit t. XLIII, p. 261. Il n'est pas rare de voir des ecclésiastiques commencer *Kyrie eleison* au coin de l'épitre, ne pas donner au servant le temps de répondre, et arriver au milieu de l'autel pour commencer *Gloria in excelsis.*

III. Rubrique n 3.

1. En disant *Gloria in excelsis,* le Prêtre étend et élève les mains, et les rejoint à *Deo*, comme il est dit t. XLIV, p. 185; puis il incline la tête en prononçant ce dernier mot, suivant ce qui est indiqué t. XXIII, p. 255.

« Quod ut venuste fiat, dit Merati d'après Bisso (*Ibid.* n. 10) « poterunt extendi manus dum dicitur *Gloria*, elevando « eas usque ad humeros, et non ultra eorum latitudinem « et altitudinem, dum dicitur *in excelsis*; jungi vero dum « dicitur *Deo*, et advertatur, quod dum Sacerdos profert « vocem illam, *Deo* duo præstat : alterum est jungere « manus ante pectus de more; alterum vero est inclinare « caput. » (1)

L'auteur observe ensuite qu'il ne faut faire aucun mouvement de la tête ou de corps, et que les mains ne doivent pas s'abaisser ni toucher l'autel (*Ibid.*) « Nunquam « tamen elevantur oculi, imo neque caput, neque corpus et « manus, dum extenduntur, non debent poni super altare, « quod multi gratis faciunt et præter rubricam, sed ex « quod junctæ erant immediate extenduntur. » Pour bien faire cette action, le mouvement des mains doit précéder plutôt que suivre la prononciation du mot *Gloria*, de manière qu'elles s'écartent et s'élèvent avec une certaine lenteur, puis se rejoignent de même au mot *Deo*. On a vu t. XXIII, n. 512 et t. XXIV, n, 152, la raison pour laquelle la rubrique prescrit ici une inclination.

2. Il y a plusieurs inclinations prescrites par la rubrique pendant la récitation du *Gloria in excelsis*, et certaines précautions, sont nécessaires pour les bien faire. En disant les dernières paroles, *Cum sanctos Spiritu* il fait le signe de la croix en distribuant les paroles de la manière indiquée, t. XLIV, p. 479.

3. Les anciens auteurs étaient partagés sur la question de savoir si, après ce signe de croix, le Prêtre devait rejoindre les mains. Il faut remarquer que le texte de la rubrique ne le prescrit pas. « Cum dicit in fine *Cum sancto* « *Spiritu*, seipsum a fronte ad pectus signat, interim « absolvens *in gloria Dei Patris, Amen.* » La S. C. des

(1) C'est vraisemblement par inadvertance ou par suite d'une faute typographique qu'il est dit ici *inclinatione minimarum minima* : il faut lire *maximarum maxima*, en vertu des principes développés par le même auteur et exposés t. XXIII, p. 256 et 257.

rites, consultée sur ce point a répondu de s'en tenir à la rubrique, d'où il résulte qu'il n'y a pas lieu de le faire. Le décret est le suivant. *Question.* « Aliqui rubricarum « expositores dicunt post signum crucis quod fit in fine « *Gloria in excelsis*, *Credo* et *Sanctus* manus esse jungen- « das etiamsi nihil ejusmodi præscribat rubrica : rectene ? » *Réponse* « Serventur rubricæ. » (Décret du 12 nov. 1831. n° 4669, q. 30.)

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

Tractatus de Ecclesiâ Christi, in quo etiam de Romano Pontifice, præcipue ad usum alumnorum seminarii Brugensis, editus a F. M. De Brouwer, Ph. et S. Th. D. in eodem seminario Theologiæ dogmaticæ professore. — Brugis, Desclée, De Brouwer, 1882. 1 *vol. in*-8° *VI*-420 *pages.*

C'est une loi du développement des dogmes qu'ils ont été surtout étudiés, approfondis aux siècles où ils furent le plus vivement attaqués. L'histoire du traité de l'Eglise en fournit mille preuves particulières. Avant la réforme protestante, ce traité ne semble guère exister; il ne trouve sa place ni dans les écoles, ni dans les écrits des plus grands théologiens. Les *Sentences* se taisent sur ces vérités ecclésiastiques, qui admises par tous et pratiquées par le plus grand nombre n'avaient alors besoin ni d'explication, ni d'apologie. Saint Thomas consacre un article de la Somme à prouver que le Souverain Pontife a été constitué par Jésus-Christ le chef visible de l'Eglise universelle, et que par conséquent il lui appartient de promulguer les symboles de la foi chrétienne. Alexandre de Halés, il est vrai, s'étend davantage sur ce sujet : c'est ainsi que dans les diverses parties de sa théologie, il consacre plusieurs pages aux personnes soumises à la juridiction ecclésiastique, au chef de l'Eglise, aux origines de celle-ci et à sa durée. Cependant c'est toujours incidemment que les théologiens du moyen-âge sont amenés à parler de l'Eglise. Il en est de même des jurisconsultes, qui traitent

du pouvoir législatif et de la juridiction ecclésiastique dans leurs commentaires sur les décrétales, ou dans les controverses contemporaines au sujet des droits du Pape sur le temporel des Rois.

Après la réforme surgirent de grands controversistes, qui vinrent défendre victorieusement les dogmes attaqués par l'hérésie, mais tout spécialement les prérogatives de l'Eglise. C'est Melchior Cano dans ses lieux théologiques; c'est Stapleton éditant son « *De principiis doctrinalibus Fidei* », sa « *Defensio auctoritatis ecclesiasticæ* sa *relectio* et un petit chef-d'œuvre sur les grandeurs de l'Eglise Romaine. (1) C'est du Perron, c'est Suarez, qui traite certaines questions concernant l'Eglise dans plusieurs ouvrages, et notamment aux traités des lois, des censures ecclésiastiques. Mais c'est au traité de la foi qu'il Mais jusqu'ici nous ne trouvons pour ainsi dire que les membres épars d'un corps qu'il s'agit d'organiser. Bellarmin le premier entreprit et acheva ce travail de main de maître, aux tomes sans ses controverses. Il consacre successivement plusieurs livres à l'Ecriture sainte, au Christ chef de l'Eglise, au pouvoir spirituel et temporel du Souverain Poutife, aux Conciles, à l'Eglise enfin dont il étudie la constitution, les notes et la double hiérarchie.

Le XVIe siécle et la grande partie du XVIIe furent occupés par les discussions avec les Protestants et les Jansénistes : on eût ensuite à défendre la vraie religion contre les matérialistes et les Déistes. Néanmoins le traité de l'Eglise ne laissa pas de se former sur le type fourni par Bellarmin : nous en avons la preuve dans le « De Ecclesiâ Christi » de Tournely, et dans les ouvrages de même titre que nous présentent les différentes théologies diocésaines alors en usage. Des erreurs spéciales donnèrent encore l'occasion de développer plusieurs questions particulières : la tolérance religieuse, l'autorité de l'Eglise sur les p uvoirs

(1) De magnitudine Romanæ Ecclesiæ. Libri duo. Cet opuscule vient d'être réédité à l'imprimerie Desclée.

séculiers, la constitution ecclésiastique, les faits dogmatiques, le pouvoir de l'Eglise sur le mariage chrétien.

Enfin notre siècle, si fécond en mensonges de toutes sortes, a provoqué de nombreuses déclarations doctrinales qui ont singulièrement éclairci la foi touchant l'Eglise. Ce sont les concordats, ce sont les allocutions Pontificales sur le pouvoir temporel, c'est le *syllabus*, c'est surtout le Concile du Vatican. Le Traité de l'Eglise était à faire de nouveau. Murray l'avait dit tenté non sans succès, et il a donné une solide démonstration de l'Eglise Catholique contre le schisme Anglican. Perrone avait fait également la même démonstration au premier volume de ses lieux théologiques. Comme d'ailleurs toute sa théologie, ce travail est présente dans un but de polémique générale.

Mais il était toujours à regretter que les traités « De Ecclesiâ » fussent incomplets, en ce sens que tous s'occupaient exclusivement de la démonstration catholique, sans exposer en même temps ex professo la constitution de l'Eglise, son droit public et fondamental, comme le fit spécialement Tarquini. Le P. Hurter et surtout le P. Palmieri ont inauguré la nouvelle méthode : mais encore ce dernier a-t-il négligé les questions de l'Eglise pour s'occuper particulièrement du Pontife Romain.

M. l'Abbé De Brouwer a compris aussi la nécessité de réunir toutes les notions sur les droits de l'Eglise, éparses encore aujourd'hui dans la théologie dogmatique, dans la théologie morale ou dans le droit canon. Il a vu la grande utilité de présenter en une vaste synthèse toutes les données de la foi sur la Sainte Eglise, afin d'en montrer sous leur vrai jour l'essence, les propriétés et les privilèges; et, comme de droit, il a mis la polémique en second ordre : « Quod ergo præ omnibus intendimus, est, ex « principiis fidei ampliorem ac distinctiorem notitiam, et « simul altiorem intelligentiam nobis comparare veritatum « revelatarum circâ Ecclesiam ejusque indolem propriam, « constitutionem, proprietates ac jura; cognoscere quomodo « hæ veritates in verbo Dei revelato contineantur; perspicere

« mutuos inter eas nexus ; ex iis alias quasdam veritates « deducere. » (Proœmium p. II).

La première section (*De Propriâ Ecclesiæ Christi notione ut est societas supernaturalis et divina*, p. 1-43) a pour but de faire connaître l'Eglise, en tant qu'elle est une société surnaturelle, parfaitement distincte de la synagogue, qui l'a préparée, comme aussi de toute autre société humaine. — Après avoir démontré que J.-C. a réellement institué une société pour continuer sa mission sur terre, l'auteur déduit de sa thèse une première définition de l'Eglise, qui ne manque ni de vérité, ni de profondeur. « Ecclesia est cœtus hominum qui secundum gratuitam Dei electionem, intuitu meritorum Christi, per baptismum, a statu originalis aversionis a Deo et servitutis sub diabolo, ad ordinem bonorum supernaturalium et amicitiæ cum Deo restituti sunt et Deum profitentur se colere secundum religionem datam a Christo. » (p. 10). Or cette Eglise, instituée par J.-C., est une société surnaturelle dans son origine, dans ses rapports essentiels et multiples avec Dieu, dans les dons et priviléges dont l'a ornée J.-C. son chef, avec qui elle forme un tout moral, *Totum morale*. Tel est en résumé le chapitre I. — Mais comme la nature de toute société se reconnait à sa fin, l'auteur est naturellement amené à rechercher la fin de l'Eglise qu'il détermine avec une grande largeur de vues : « Finis ergo proximus Ecclesiæ est sanctificatio hominis in hac vitâ ; finis ejus remotus, hominis æterna salus : supremus vero Ecclesiæ finis est supernaturalis Dei gloria extrinseca » (p. 26, n. 33). — L'Universalité de l'Eglise et son Indéfectibilité sont intimement liées à la fin qui lui a été imposée, de sauver les hommes en tous lieux du monde et à tous les moments du temps. Aussi le chapitre II est-il entièrement consacré à l'étude de ces privilèges.

L'existence d'une société surnaturelle étant prouvée, la fin de cette institution étant connue, la logique demande que l'on recherche son essence ou sa constitution. C'est l'objet de la deuxième section *De ecclesiæ Christi organicâ*

constitutione. » (p. 44-192) Les constitutions sociales se spécifient par le pouvoir qu'elles instituent. Où et quel est donc le pouvoir ecclésiastique ? L'auteur démontre d'abord l'existence « *jure divino* » dans l'Eglise d'un pouvoir et d'une hérarchie de juridiction, pouvoir établi à perpétuité pour sa nécessité même, pouvoir qui crée dans l'Eglise des inégalités sociales, des supérieurs et des inférieurs. Mais à côté de cette hiérarchie de juridiction qui gouverne et qui enseigne, il en est une autre qui a pour mission de sanctifier les âmes. M. de Brouwer innove en plaçant ici l'étude sur le pouvoir d'Ordre ; mais cette innovation, nous l'estimons avec lui heureuse et logique : le pouvoir d'ordre n'entre-t-il pas dans la constitution organique de la société ecclésiastique ? (ch. I). — Il y a une hiérarchie ; et elle a un chef suprême en la personne du successeur de saint Pierre qui a reçu de J.-C., sur l'Eglise universelle, primauté de juridiction et d'enseignement, et cela à perpétuité. De ce qui précède on déduit facilement que l'Eglise est une société parfaite, qui trouve en elle-même tous les moyens nécessaires et suffisants pour atteindre sa fin. C'est la conclusion du chapitre II. Cependant puisque le chapitre suivant est comme un retour nécessaire, une étude réflexe sur le pouvoir de juridiction ; puisque l'on y démontre que ce pouvoir est complet, c'est-à-dire que l'Eglise a la faculté de faire des lois, d'en juger les infractions et de les punir de châtiments spirituels et temporels ; puisque ce sont là autant de conclusions tirées de ce que l'Eglise est une société parfaite, n'eut-il pas été préférable de leur donner comme base, au commencement du chapitre, la thèse XXI qui dès lors n'a nullement sa raison d'être au chapitre précédent.

Pour compléter l'exposé de la constitution ecclésiastique, la troisième section *De Ecclesiæ dotibus et proprietatibus* (p. 192-268) explique la visibilité et l'infaillibilité dont J.-C. a orné son Eglise, et les diverses propriétés qui découlent de son essence. — L'Eglise de J.-C. est doublement visible : matériellement, car elle est eq-

posée de membres qui manifestent leur vie par des signes extérieurs ; formellement, puisqu'elle peut être vue et reconnue pour la véritable église de Dieu. Elle est infaillible, et son magistère s'étend non-seulement aux vérités explicitement ou implicitement révélées, mais encore aux vérités et aux faits naturels dont la certitude est nécessaire ou utile à l'intacte conservation de la foi. Vient alors en appendice la question des rapports entre la Tradition ou la prédication ecclésiastique et la Sainte Ecriture. (Ch. I.) Dans le chapitre II l'auteur entreprend l'étude des propriétés de l'Eglise. L'Eglise est Une par sa forme sociale, une dans sa foi, une dans son culte. Elle est Sainte en elle-même, comme en témoignent les prodiges surnaturels qui s'accomplissent en son sein ; elle est sainte dans ses membres, dont un grand nombre sont habituellement en état de grâce et pratiquent les actes des vertus chrétiennes. A ce propos, les auteurs négligent généralemeut de donner une idée approfondie de la sainteté, telle qu'elle doit s'entendre selon les principes d'une saine théologie. M. de Brouwer agit tout autrement, et il présente une notion plus exacte de la sainteté surnaturelle qui est dans l'Eglise. Nous aurions aimé le voir insister et s'étendre davantage encore sur ce point si important et si peu compris. Les deux dernières propriétés de l'Eglise, la Catholicité et l'Apostolicité terminent cette troisième section, et aussi l'étude générale et pour ainsi dire abstraite de l'Eglise fondée par J.-C.

Où est la véritable église, l'église perpétuelle de J.-C. ? Telle est la question concrète et pratique qui se trouve résolue avec une logique supérieure dans la quatrième section. *De veritate Ecclesiæ Romanæ seu catholicæ* (p. 269, 309). L'auteur pose en premier lieu ce principe que la vraie église, étant toujours visible, doit se reconnaître toujours à certaines notes ou marques. Ces notes ne sont pas, comme les protestants le prétendent, la prédication de la pure parole de Dieu et l'administration légitime des Sacrements. Elles ne sont autres que les qualités et les propriétés

de la vraie Eglise considérées dans leur aptitude à se révéler à nous. Aussi sont-elles nombreuses, mais on les réduit facilement aux quatre rapportées au symbole de Constantinople : Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Or outre que l'Eglise romaine est précisément celle que J.-C a bâtie sur Pierre dont les Pontifes romains sont les seuls successeurs, les marques de la véritable Eglise ne se rencontrent en aucune façon soit dans les églises protestantes, soit dans l'Eglise grecque schismatique. Seule, l'Eglise Romaine les possède pleinement et absolument; seule, elle est l'Eglise fondée par J.-C.

M. l'abbé De Brouwer termine son ouvrage par une cinquième section : *De ecclesiæ Romanæ forma sociali jure divino monarhicâ* (310-385). Sous cette rubrique, il traite dans un premier chapitre : *De vi et ratione Primatus Romani Pontificis* où il démontre que le Pontife romain a sur l'Eglise universelle juridiction pleine, épiscopale, ordinaire et immédiate. Un second chapitre : *De subjecto supremæ potestatis in Ecclesiâ*, prouve que la plénitude suprême de juridiction se trouve chez le souverain Pontife, qui est supérieur aux Evêques, même lorsqu'il sont réunis en Concile Général. Puis l'auteur traite toute la question du sujet de l'infaillibilité doctrinale. Enfin un dernier chapitre recherche l'origine du pouvoir dans l'Eglise romaine. Cette origine n'est nullement dans la communauté des fidèles, mais bien en J.-C., qui remet immédiatement son pouvoir au Souverain-Pontife, et par lui aux Evêques.

Qu'il nous soit permis de formuler ici quelques observations. Peut-être, cette cinquième partie rompt-elle quelque peu la logique du plan si correctement suivi jusque là par l'auteur. Il nous semble qu'elle fait retour, sans nécessité, à des questions traitées précédemment. N'eut-il pas été possible de donner ces chapitres, lorsque leurs sujets ont été touchés dans la seconde et dans la troisième partie? L'exposition y eut gagné plus d'ampleur, et il y aurait eu grand avantage pour la vérité et la synthèse théologique de présenter ensemble les principes de ques-

tions identiques ou connexes. De plus les chapitres I et II n'ont guère d'objets différents : aussi aperçoit-on difficilement la raison qui les a fait distinguer. Quant au chapitre III, il avait, selon nous, sa place naturelle dans la deuxième partie, dans l'étude de la constitution ecclésiastique.

Quoiqu'il en soit ces critiques n'enlèvent rien au mérite du livre de M. De Brouwer. Il a exposé avec une rare logique et une grande clarté, la plupart des notions qui concernent l'Eglise. Les citations des Pères et des documents traditionnels sont nombreuses et choisies avec art. Toutes ont été puisées aux sources primitives et soumises à une critique sévère et éclairée. Pourquoi faut-il que des théologiens se contentent trop souvent d'une érudition de seconde main, pour ne rien dire de plus, et qu'on les voie s'appuyer sur des textes reconnus apocryphes. Pour sa doctrine, M. De Brouwer suit la voie sûre tracée par le P. Hurter, le P. Palmieri et le Cardinal Franzelin, et il continue dignement l'œuvre commencée par son prédécesseur M. Jungman. Qui ne voit en effet que ce nouveau traité de l'Eglise est une suite très heureuse au « *De verâ religione* » du savant professeur de Louvain ? Les jeunes étudiants en théologie et en droit canon ne sauraient trouver un manuel plus savant et plus complet que le livre de M. De Brouwer. Il a pour eux cet avantage très apréciable de leur offrir, avec une démonstration sérieuse et suffisamment complète, des thèses qui résument merveilleusement toute la doctrine. Leur clarté leur précision, leur netteté et en font autant de formules qui frappent vivement l'esprit, et y restent fixées avec l'intelligence de la vérité. De plus des notes savantes leur font connaître les auteurs qui ont traité le sujet, et leurs opinions particulières. Ajoutez que le style en est simple et sévère, mais d'une facilité remarquable; c'est la langue de la grande école et le digne vêtement de la sainte théologie. Dirai-je pour finir que l'imprimerie Desclée a donné à ce livre un luxe de papier et de typo-

graphie, que l'on aimerait rencontrer plus souvent dans la littérature théologique ? X.

L'Année liturgique, par Dom Guéranger. Deuxième volume de la continuation. — Paris, H. Oudin 1883.

C'est avec une profonde émotion que nous avons reçu de Solesmes le nouveau volume de l'*Année liturgique*. La noble abbaye a toujours été chère aux catholiques; mais le sentiment qu'elle leur inspire a revêtu un caractère nouveau depuis que « la persécution s'est abattue sur les cloîtres, » en ces temps lugubres « où réside seul, dans son tombeau, à l'ombre des murs de sa bibliothèque abandonnée et de son Eglise dévastée, » le véritable fondateur de notre nouveau Cluny.

Quant au volume que nous annonçons, il traite du temps après la Pentecôte, et ce titre seul pouvait faire craindre qu'il fût inférieur au précédent. Le temps après la Pentecôte, c'est en effet l'époque la moins intéressante de l'année chrétienne, et cette longue série de dimanches n'a rien qui parle beaucoup au cœur des fidèles de nos jours. Et cependant nous n'hésitons pas à mettre cette partie nouvelle de la grande œuvre au moins au même rang que celle qui a été consacrée à la Sainte-Trinité et au Saint-Sacrement. Les sujets traités, sans être moins importants, sont plus variés, et la forme déjà si remarquable dans le premier volume acquiert dans celui-ci une perfection nouvelle. Le style a quelque chose de grave et d'ému qui convient à merveille aux temps que nous traversons. Il est bien peu question dans ces pages des malheurs de notre époque, et pourtant l'on y sent à chaque ligne l'âme d'un chrétien grandi par la persécution.

L'Eglise et l'âme chrétienne, tel est le double sujet traité dans ce beau livre. Après la Pentecôte, l'Eglise est définitivement fondée : dans les semaines qui suivent cette grande fête, la sainte Liturgie propose à nos réflexions le

développement à travers les siècles et les destinées finales de l'épouse du Christ. Pendant la même période, nous sommes conviés à suivre le développement dans les âmes de cette vie chrétienne fondée sur les grands mystères dont les volumes précédents nous ont entretenus.

Ces deux ordres de considérations sont traités de main de maître par le continuateur. Nous ne ferons aucune citation : l'*Année liturgique* doit se trouver entre les mains des chrétiens : c'est de tous les livres le plus propre sans contredit à faire entrer les fidèles dans l'esprit trop oublié du culte public.

Que les chrétiens de notre temps le sachent bien : ce culte public est et sera toujours le plus parfait, le plus agréable à Dieu. Bien loin de nuire à l'oraison proprement dite, il lui fournit le plus solide et le plus suave des aliments. Pourquoi faut-il que nous le voyions de nos jours si peu goûté, si peu compris ! Avec ce culte si beau, la poësie de la religion semble disparaître : et plût à Dieu que nous n'eussions pas d'autre malheur à déplorer !

Jude de Kernaëret.

Dispenses matrimoniales. *Règles à suivre pour les demander les interpréter, les mettre à exécution, par M. J. Planchard, vicaire général d'Angoulême.* — Angoulême, imp. Roussand, 1882.

M. Planchard, déjà bien connu par son très beau commentaire sur la constitution de Benoit XIV *Sacramentum pœnitentiæ*, a voulu dans ce nouvel ouvrage, beaucoup plus important que le premier, communiquer au clergé, surtout aux prêtres du ministère, les fruits de ses études consciencieuses et de sa longue expérience. « Exposer dans quelles circonstances, pour quels motifs, sous quelle condition l'Eglise consent, dans les cas particuliers, non pas sans doute à déroger au droit natnrel ou au droit

divin, qui ne relèvent pas d'elle, mais à se relacher de la sévérité de ses propres lois ; guider pas à pas le curé, le confesseur ou l'Ordinaire, depuis l'instant où il est question de demander une dispense jusqu'à celui où elle est mise en exécution, jusqu'à la revalidation de cette dispense ou du mariage lui-même, en cas de nullité ; leur indiquer, à mesure qu'ils se rencontrent, les devoirs à remplir, les précautions à prendre, et signaler, sans s'arroger le droit de tout blâmer ni de prétendre imposer toujours son sentiment, les erreurs, les inexactitudes, les abus à éviter : défendre à l'occasion la sainte Eglise contre des reproches immérités, montrer par un mot, par une note, que dans ses concessions comme dans ses refus, dans les motifs de dispense qu'elle accueille, les componendes qu'elle exige, les conditions qu'elle prescrit, les relachements que les nécessités du temps lui imposent, tout manifeste son indulgente charité et sa souveraine sagesse ; écarter toute dissertation savante, s'arrêter peu aux opinions qui divisent les auteurs, et s'appuyer avant tout sur les décisions et la pratique du St-Siége ; unir la brièveté à la clarté de l'exposition, savoir conseiller les ménagements commandés par la prudence sans abandonner la rectitude des principes » ; voilà l'idéal que l'auteur a voulu poursuivre. A notre avis il l'a pleinement atteint ; son travail est destiné à rendre les plus grands services ; il a sa place non pas seulement dans la bibliothèque, mais sur le bureau de tout curé.

X.

Decreta authentica Sacræ Congregationis Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ, ab anno 1668 *ad annum* 1882 *edita, jussu et auctoritate Sanctissimi D. N. Leonis. PP. XIII.* 1883. Frédéric Pustet.

Tel est le titre d'un fort volume grand in-8, de 582

pages, que la librairie Pustet vient de mettre en vente. Nous avions deux collections des décrets de la S. Congrégation des Indulgences : l'une publiée en 1862 par Mgr Prinzivalli, retouchée depuis et augmentée de divers suppléments ; l'autre de Mgr Barbier de Montault, publiée en 1869, et reproduisant textuellement Prinzivalli, mais dans un ordre différent avec un certain nombre de prières indulgenciées recueillies dans l'ouvrage italien intitulé : *Raccolta*; nous n'avions pas jusqu'ici une collection authentique, dans le sens juridique du mot, qui fit loi devant les tribunaux ecclésiastiques. C'est pour combler cette lacune que sa Sainteté Léon XIII a fait publier la collection présente.

Au commencement du volume nous trouvons un décret du 19 août 1882 ainsi conçu :

« Sacra Congregatio Indulgentiis Sacrisque Reliquiis tuendis præposita postremis hisce annis non pauca ad praxim valde utilia decrevit, quæ etsi magna quidem ex parte in lucem edita, nondum tamen omnia authentica ratione evulgata sunt. Ne diutius igitur hæc laterent, operæ pretium visum est recentiora decreta antiquioribus, unaque simul collecta typis committere, ut præsto foret omnibus collectio eorum decretorum, quæ Sacra Congregatio publici juris fieri utile censuit.

« Quo autem hujusmodi collectio omnibus numeris absoluta evaderet, Sanctissimus D. N. Leo PP. XIII, expresse mandavit, ut in ea cuncta decreta ex ipso tabulario sacræ Congregationis immediate educta, accurateque revisa insererentur. Quod quidem mandatum Sanctitatis suæ ut rite perficeretur, præsens decretorum sylloge per Secretariam ejusdem Sacræ Congregationis diligenter confecta est. Quam idcirco idem Sanctissimus D. N., in audientia habita die 19 Augusti 1882, ab infrascripto secretario, auctoritate sua apostolica approbavit et uti authenticam ab omnibus retinendam esse præcepit, deque his decretum exarari

atque hinc editioni Ratisbonensi cusæ typis Friderici Pustet præfigi jussit.

Datum Romæ die 19 Augusti 1882.

Al. Card. Oreglia a S. Stephano *præfectus.*
Franciscus Della Volpe. *Secretarius.*

Il résulte de ce bref : 1° Que tous les décrets de la S. Congrégation des Indulgences n'avaient pas reçu une publication authentique; 2° Que la collection présente renferme ceux que la S. Congrégation juge utiles pour le droit public; 3° Que tous les décrets qui sont contenus dans cette collection ont été copiés sur les registres de la S. Congrégation et qu'ils doivent être reconnus par tous pour authentiques; 4° Que l'édition de Ratisbonne, en tête de laquelle se trouve le présent décret, est l'édition approuvée.

Nous appellerons l'attention sur ces mots : « Ut præsto foret omnibus *collectio eorum decretorum, quæ Sacra Congregatio publici juris fieri utile censuit.* » Ils indiquent clairement que la présente collection ne renferme pas tous les décrets de la S. Congrégation des Indulgences, mais ceux-là seulement qu'elle juge utiles pour le droit public. De fait elle ne contient que 454 décrets, tandis que celle de Mgr Barbier de Montault, qui ne va que jusqu'à l'année 1869, en contient 774. Nous avons remarqué, en général, que tous les décrets ou réponses qui ont été données avec cette clause. « *Voluit Sanctitas sua hanc gratiam absque ulla brevis expeditione suffragari.* » ne sont pas reproduits dans la dernière édition.

Après le décret du 19 août, nous trouvons en guise de préambules, la constitution de Clément IX qui érige la S. Congrégation des Indulgences, puis une table chronologique des décrets, reproduisant le numéro d'ordre, la date, le titre, et le sommaire avec l'indication de la page, enfin la table alphabétique des noms de lieux, traduits dans la langue vulgaire de chaque pays.

Le premier décret est du 1° avril 1668 et le dernier du 26 novembre 1880, portant le numéro 453. Toutefois la collection en comprend 454, parce qu'un décret du 12 mars 1855 qui n'avait pas été inséré à sa place, se trouve à la fin, sans numéro d'ordre. Le texte est exactement celui qu'avaient donné Prinzivalli, et, après lui, Mgr Barbier de Montault.

A la suite des décrets, nous trouvons, en Appendices, sous XVIII numéros d'ordre, des extraits des constitutions des Papes qui sont citées dans les décrets.

Une table alphabétique des matières, où chacun des décrets est analysé sous le titre auquel il se rapporte, termine le volume, en fournissant le moyen facile d'avoir de suite sous la main tous les décrets qui concernent une question.

Cette publication, attendue depuis longtemps, sera bien accueillie de tous ceux qui s'occupent de droit canon et de liturgie.

A. T.

Compte-rendu général du Congrès des Œuvres eucharistiques tenu à Lille en 1881, *Lille, rue Négrier*, 143.

Le Compte-rendu du Congrès eucharistique de Lille, a paru depuis quelque temps déjà. Il mérite d'être signalé, non-seulement aux ecclésiastiques, mais à toutes les associations ayant pour but le culte du Très Saint Sacrement; à tous les catholiques désireux de développer en eux-mêmes ou autour d'eux cette dévotion capitale; à tous les hommes d'étude enfin qui prennent intérêt à cette grande chose qui s'appelle la vie religieuse de l'humanité, le mouvement religieux du XIXme siècle.

Le *Compte-rendu du Congrès Eucharistique de Lille* remplit un beau volume in-8° de plus de 600 pages. En

tête, la bénédiction toute spéciale de S. S. Léon XIII, empruntée à un des opuscules de saint Thomas d'Aquin. A la suite, de nombreuses lettres d'encouragement et d'adhésion, émanées du Sacré-Collège et de l'Episcopat d'Orient et d'Occident; le Rapport soumis au Siège apostolique par le Bureau du Congrès; le Bref par lequel N. S. P. le Pape a daigné répondre à cette humble et filiale communication; différentes lettres relatives à l'organisation des Congrès futurs. Puis vient la liste des *œuvres, confréries* et *associations* diverses qui ont tenu à se mettre en rapport avec le *Congrès*; la liste aussi des membres de cette Assemblée si nouvelle et si remarquable par le nombre comme par la distinction et les titres de ceux qui la composaient.

Après ces divers documents, le *Compte-rendu* donne successivement, pour chacune des trois sections du Congrès les *procès-verbaux* « *in extenso* » des séances particulières, et les mémoires, rapports et vœux, présentés dans ces séances ou dans les assemblées générales. Nous pouvons affirmer que nulle part on ne trouvera tant de renseignements intéressants et précis sur les différentes formes du culte eucharistique, et sur les différents moyens de le répandre et de le développer davantage. Toutes les nations catholiques, toutes les *œuvres* vouées à l'amour de l'Eucharistie, viennent ici rendre d'elles-mêmes et de leurs efforts un témoignage sincère, souvent très émouvant. Ce sont les bases, les assises fondamentales du grand édifice que les Congrès Eucharistiques élèveront, d'année en année, à la gloire du Saint Sacrement.

Les *séances générales et publiques* du Congrès occupent la dernière partie du volume. C'est plus spécialement le domaine de la grande éloquence catholique, avec MM. de Belcastel, de la Bouillerie et Lémann pour organes, ou de la piété ardente envers le T. S. Sacrement, avec le si regretté Mgr Lequette, Mgr de Lydda et le R. P. Verbeke pour orateurs. Le compte-rendu de la dernière journée du Congrès, tout entière consacrée à l'adoration et à la répa-

ration, est particulièrement capable de faire la consolation des catholiques de tous pays.

Comme conclusion, on a inséré à la fin du volume un compte-rendu du Congrès, lu à Paris par un des membres du Bureau central, et un tableau raisonné des vœux émis par l'assemblée.

Si ce n'est pas un traité doctrinal sur le divin sacrement de l'autel que nous annonçons, si ce n'est pas non plus un manuel de piété eucharistique, c'est un livre absolument nouveau qui vient se placer entre les deux C'est un recueil de faits et de données pratiques touchant l'adoration intérieure et extérieure de la Sainte Eucharistie; c'est la glorieuse statistique des élans du cœur chrétien vers l'hostie sacrée qui est sa force, sa nourriture, et le gage inébranlable de ses espérances immortelles.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

—

I. — *Lettre du Souverain Pontife aux Evêques d'Irlande.*

Benevolentiae caritas, qua Hibernos complectimur, cujus augere vim hæc ipsa temporum difficultas videtur, Nos adducit, ut rerum vestrarum cursum singulari cura paternoque animo sequamur. — Ex qua tamen cogitatione plus sollicitudinis, quam solatii capimus, quod nondum apud vos rem publicam videre liceat eo, quo vellemus, statu pacatam atque florentem. Nam ex una parte, gravia premunt adhuc incommoda : ex altera, anceps animorum motus ad turbulenta consilia complures temere rapit : nec defuere, qui atroci se hominum cæde polluerent, quasi fieri possit ut spes felicitatis publicae in dedecore flagitioque reperiatur

Harum rerum caussa, Vos, Dilecte Filii Noster, Venerabiles Fratres, non minore quam Nos sollicitudine affectos et antea cognoveramus, et nuper etiam perspeximus ex iis, quæ a Vobis in postremo conventu Dublinensi decreta sunt. Communis enim salutis trepidi probe docuistis, quid quemque in tam acri momento, in medioque certamine vitare oporteat. — In quo sane et convenienter muneri episcopali et rei publicæ fecistis. Homines enim tunc maxime antistitum suorum indigent consilio, cum, vehementiore aliqua cupiditate acti, emolumentum rerum fallacibus judiciis vident : ac si quando ad relinquendam honestatem velut

impetu quodam feruntur, Episcoporum est, incitatos multitudinis animos temperare, et ad justitiam necessariamque in omnibus rebus moderationem tempestivis hortationibus revocare. Illud vero optima opportunitate commemoratum a Vobis est divinum præceptum, quæri *primum* oportere *regnum Dei et justitiam ejus;* quo jubentur christiani in omni vitæ actione atque adeo in civicis etiam rebus salutem suam sempiternam respicere, et præ religionis officio mortalia omnia minoris ducere. Hæc quidem præscripta servantes, fas est Hibernos fortunæ suæ afflictæ levationem quærere : fas est et pro jure suo contendere : neque enim existimandum, quod singulis gentibus licet, Hiberniæ non licere — Verumtamen honestate dirigenda utilitas est, ac serio considerandum, caussam quantumvis justam turpe esse tueri non juste. Abest vero justitia cum ab omni vi, tum maxime a societatibus clandestinis, quæ per speciem vindicandi juris illuc ferme evadunt, ut rerum publicarum permoveant statum. Illæ quidem quanta animi provisione honesto cuique vivo fugiendæ sint, sicut non semel Decessores Nostri, Nosque ipsi, ita Vos in conventu Dublinensi opportune monuistis. Nihilominus, his manentibus periculis, erit vigilantiæ vestræ idem sæpe præcipere, Hibernos universos per sanctitatem catholici nominis, perque ipsam patriæ caritatem hortando, nihil ut sibi commune esse velint cum hujus generis societatibus : quæ et ad ea, quæ populus jure petit, nihil prodesse possunt, et nimis sæpe ad delinquendum impellunt quos illecebris suis incenderunt. Cum Hiberni homines gestiant, neque id immerito, *catholicos* appellari, quod est, uti Augustinus interpretatur, *integritatis custodes et recta sectantes* (1), impleant mensuram nominis, et in ipsa rerum

(1) Lib. *De vera Religione*, n. 9.

suarum defensione studeant esse quod dicuntur. Meminerint *primam esse libertatem carere criminibus* (1), seque in omni vita sic gerant, ut statutas legibus poenas nemo ipsorum luat *ut homicida, aut fur, aut maledicus, aut alienorum appetitor* (2).

Par est autem vestras in populo regendo episcopales curas Cleri totius adjuvari virtute, labore, industria. — Quam ad rem quæ de sacerdotibus præsertim junioribus constituenda censuistis, recta et convenientia temporibus judicamus. Etenim sacerdotes, si unquam alias, certe in istis procellis popularibus solertes et operosos conservandi ordinis adjutores esse necesse est. Et quia ut optima quisque opinione floret, ita in aliorum animos maxime potest, eniti debent ut approbationem hominum moveant gravitate, constantia, moderatione factorum atque dictorum ; nec vero agere quidquam, quod a prudentia aut a studio placandorum animorum alienum videatur. Facile autem intelligitur, talem fore Clerum, qualem temporum ratio postulat, si sapienti disciplina optimisque præceptis fuerit mature institutus. Nam, ut Patres Tridentini monuerunt, *adolescentium ætas, nisi a teneris annis ad pietatem et religionem informetur numquam perfecte ac sine maximo ac singulari propemodum Dei omnipotentis auxilio in disciplina ecclesiastica perseveret* (3).

Hac via et ratione futurum arbitramur, ut Hibernia prosperam rerum conditionen, quam expetit, nemine violando, consequatur. Etenim, sicut alias Vobis significavimus, Hibernis æqua postulantibus satis facturos, qui rerum publicarum administrationi præsunt, confidimus. Quod non solum veritas suadet, sed spectata

(1) S. Augustinus tract. XLI *in Joan.* n. 10.
(2) I. Petr. IV, 15.
(3) Sess. XXIII. *De Reform.* cap. 18.

etiam ipsorum prudentia civilis, cum dubitari non possit Hiberniæ incolumitaten cum tranquillitate totius imperii esse conjunctam. — Nos interim hac spe adducti minime intermittemus Hibernam gentem consiliorum Nostrorum auctoritate iuvare, et incensas studio et caritate preces ad Deum fundere, ut populum tot iam virtutum nobilitatum laude propitius respiciat, compositisque fluctibus, optata tandem pace et prosperitate muneretur. Horum autem cælestium munerum auspicem et præcipuæ benevolentiæ Nostræ testem Vobis, Dilecte Fili Noster, Venerabiles Fratres, Clero ac populo universo Apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die I Augusti
An MDCCCLXXXII. Pontificatus Nostri anno quinto.

LEO PP. XIII.

II. — *Décret de la S. C. des Indulgences déclarant nulles les indulgences dites du P. Blanchard.*

Depuis quelques années la feuille d'indulgences suivante était répandue dans certains diocèses :

INDULGENCE PLÉNIÈRE TRÈS AUTHENTIQUE
DU P. BLANCHARD

Le pouvoir d'appliquer cette indulgence a été donné par Pie IX à un missionnaire de N. D. du Laus. En lui conférant ce pouvoir, le saint Père lui dit : Je vous accorde cette indulgence comme vous avez l'intention de la demander. Afin qu'il n'y ait pas de doute sur les conditions :

Intentions du missionnaire :

1° Que l'indulgence soit plénière.

2° Qu'elle soit, ou non, applicable aux âmes du Purgatoire.

3° Qu'elle puisse se gagner autant de fois que l'on veut chaque jour.

4° Qu'elle puisse se gagner sans confession, sans communion, et sans prier aux intentions du Souverain Pontife. L'état de grâce est rigoureusement exigé.

On peut prêter son crucifix, faire gagner l'indulgence sans la perdre pour soi.

Pour la gagner, il faut baiser son crucifix avec foi, respect, amour; faire un acte quelconque de dévotion, moindre même que le *Pater* (pour la longueur).

Après chaque prière faite, chaque bonne lecture, chaque messe entendue, etc., etc., en baisant son crucifix, on gagne l'indulgence.

Le saint Père a dit au P. Blanchard : « Cette indulgence est bien grande ; c'est bien vous seul à qui je l'ai donnée ; je ne la renouvellerai plus. »

Mgr l'Evêque de Gap, ayant eu connaissance de la propagation de cette prétendue indulgence, s'adressa à la S. C. compétente lui demandant :

1° An possit admitti talem ac tantam potestatem circà indulgentias fidelibus elargiendas privato sacerdoti, vivæ vocis oraculo concessam fuisse, prout dictus sacerdos Joannes Franciscus Blanchard gloriatur?

2° Dato quod tam ampla potestas alicui sacerdoti impertita fuerit, an ei prorsus liceat ubique in gratiam fidelium eadem uti, inconsultà sacra Indulgentiarum Congregatione, et inconsultis imo invitis atque reclamantibus locorum Ordinariis?

Voici la réponse de la S-Congrégation :

Sacra Congregatio Indulgentiis sacrisque Reliquiis præposita respondendum censuit : *Ad utrumque negative*, et curet Episcopus, meliori quo fieri potest modo, ut præfatus sacerdos desistat uti adserta potes-

tate concedendi indulgentias, de quibus in casu, ne diu Christi fideles in errorem pertrahantur.

Datum Romæ, ex Secretariâ ejusdem Sacræ Congregationis, die 27 Julii 1882.

Al. Card. Oreglia, Præfectus
F. Della Volpe, *Secret.*

III. —*Réponse de la S. Congrégation des Rites déclarant que dans la concurrence, les fêtes primaires de rite double majeur le cèdent aux offices secondaires de la Passion.*

Reverindissimus Dominus Isidorus Du Rousseaux Episcopus Tornacensis a Sacra Rituum Congregatione insequentis dubii resolutionem efflagitavit, nimirum : « An festa primaria ritus duplicis majoris sint præferenda, in concursu, Festis secundariis Passionis Dominicæ, quæ sunt etiam ritus duplicis majoris ?

Et sacra eadem Congregatio, ad relationem infrascripti Secretarii, audita sententia alterius ex Apostolicarum ceremoniarum Magistris, sic rescribendum censuit:

Negative, juxta Decreta de concurrentia in *Panormitana* diei 12 Aprilis 1823, in *Mechlinien* diei 22 Maii 1841, et Meliten diei 6 Septembris 1845.

Atque ita rescripsit ac declaravit. Die 25 Septembris 1882.

Pro E^mo ac R^mo D^no Card. Dominico Bartolini, S. R. C. Prœfecto.

Camillus Card. Di Pietro Episc. Ostien et Velitern.

Laurentius Salvati S. R. C. Secretarius.

IV. — *Décret de la S. C. des Rites, statuant que la fête des fiançailles de la sainte Vierge aura provisoirement la préférence sur les offices de la Passion.*

1° Utrum in occurrentia festi Desponsationis B. M. V. et Orationis D. N. J. C. in monte Oliveti, uti anno mox adveniente accidit, festum Desponsationis alteri præferri debeat?

S. vero Congregatio rituum sic rescribere rata est:

Ad 1um Affirmative et ad mentem; id est, salvo definitivo judicio ab ipsa S. Congregatione ferendo super festis primariis et secundariis.

Atque ipsa rescripsit, declaravit ac servari mandavit, die 18 septembris 1882.

Pro E^{mo} et R^{mo} D. Card. D. Bartolini, S. R. C. Præfecto,
Camillus, Card. di Pietro, Ep. Ostiensis et Veliternensis.

V. — *Réponse du Card. Préfet de la S. C. des Rites à l'Evêque de Strasbourg déclarant que les Evêques peuvent approuver des Litanies pour la récitation privée, mais non pour des fonctions publiques.*

Reverendissime Domine uti Frater.

Exponens amplitudo tua in plerisque Germaniæ diœcesibus decisiones Sanctæ Apostolicæ Sedis circà approbationem Litaniarum ab Ordinariis, speciatim Monitum Sacræ hujus Rituum Congregationis sub die 16 Junii 1880 latum (1), variis diversisque interpretationi-

(1) Benoit XIV conformément à une discipline établie par ses prédécesseurs avait fait insérer parmi les décrets généraux de l'Index l'article suivant : « Litaniæ omnes, præter antiquissimas

bus explicari, ab eadem S. C. nonnullis propositis quæstionibus seu dubiis, authenticam hac super re declarationem expetivit. Sacra porro hæc Congregatio, propositis ab ipsa Amplitudine Tua quæstionibus accurate expensis, insequenti unico responso iis satisfaciendum duxit, videlicet : *Monitum, de quo agitur, respicere Litanias in liturgicis et publicis functionibus recitandas : posse vero, imo teneri Ordinarios alias seu novas Litanias examinare, et, quatenus expedire putent, approbare : at nonnisi pro privata atque extraliturgica recitatione.*

Quam S. ipsius Congregationis declarationem dum Amplitudini Tuæ, pro mei muneris perfunctione communico, eidem diuturnam ex animo felicitatem adprecor. Reverendissimo Domino uti Fratri.

Episcopo Argentinensi, Die 29 octobris 1882.

D. Card. Bartolinius, S. R. C. præfectus.
L. Salvati, Secret.

VI. — *Indults de la S. C. des Rites et de la S. C. de la Propagande autorisant la célébration de la fête de S. Thomas d'Aquin au Dimanche suivant, et*

et communes, quæ in Breviariis, Missalibus, Pontificalibus ac Ritualibus continentur, et præter litanias de B. Virgine, quæ in Sacra Æde Lauretana decantari solent. »

Pie IX, de l'avis conforme de la Congrégation du Saint-Office, jugea convenable de mitiger l'ancienne législation, et par décision du 18 avril 1860 le décret de l'Index fut rédigé ainsi qu'il suit : « Litaniæ omnes... decantari solent, non edantur sine revisione et approbatione Ordinarii, nec publice in Ecclesiis, publicis oratoriis et processionibus recitentur absque licentia et approbatione Sacrorum Rituum Congregationis. »

Vint ensuite le *Monitum* du 16 Juin 1880, que nous avons rapporté tom. 42 pag. 281, et qui est expliqué dans la présente lettre : il ne déroge pas à la décision de 1860.

accordant en ce jour une indulgence plénière aux maîtres et aux élèves des écoles catholiques du Diocèse de N.

Indult de la S. C. des Rites en date du 20 juillet 1882 dispose :

Ut tum in Seminario diœcesano, tum in cæteris diœceseos N catholicis scholis, penes quas oratorium existat, ubi Missæ sacrificium celebrari solet, dominica proxime insequenti diem septimam Martii, solemnitas S. Thomæ Aquinatis, scholarium, catholicarum Patroni cælestis, transferri valeat cum Missa solemni juxta modum qua... nonnulla festa quoad solemnitatem transferuntur in diem dominicam, ad instar Indulti Cardinalis Caprara, Legati a Latere, anno 1802 Ecclesiis Galliarum dati.

Pro E^mo^ et R^mo^ D^no^ Card. BARTOLINI, S. R. C. Præfectus,
CAMILLUS Card. DI PIETRO, Episcop. Ostiens et Velitern.

Indult de la propagande du 3 septembre 1882 accordant :

Ad Septennium, Indulgentiam plenariam applicabilem quoque per modum suffragii animabus in purgatorio detentis, ab omnibus et singulis, de quibus in precibus (1), lucrandam, qui vere pœnitentes sacramentaliter confessi, ac sacra communione refecti, die festo S. Thomæ Aquinatis, Confessoris et Ecclesiæ Doctoris, vel alio Die, si dies festus transferri contigerit, principale suæ domus oratorium visitaverint, ibique aliquas

(1) L'Evêque de N sollicitait l'indulgence pour toutes les personnes : « tum quæ docentur in seminario suæ diœcesis, et in cæteris catholicis præfatæ diœcesis scholis. »

pias preces pro sanctæ Fidei propagatione, et juxta Summi Pontificis intentionem effuderint.

D. Archiep. Tyren. Secretarius S. C.
de Prop. Fide.

L'Editeur-Gérant : ROUSSEAU-LEROY.

Amiens. — Imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 16.

L'HÉRÉSIE NESTORIENNE
ET LA QUESTION DE LA PERSONNE

L'hérésie de Nestorius souleva pour la première fois dans l'Eglise, la question philosophique de la personne. La discussion sembla un moment se porter tout entière sur le sens de quelques mots. Elle devrait nous paraître subtile, si derrière les expressions nous ne trouvions des doctrines qui intéressent les dogmes révélés et les fondements de la science chrétienne. Les hérétiques appuyaient leur opposition sur les enseignements mal entendus de la philosophie ; les Pères et les conciles en appelaient contre eux aux doctrines traditionnelles et au sens véritable des principes philosophiques.

Les deux mots qui dominent toute la dispute sur le dogme de l'Incarnation et par conséquent sur celui de la Trinité, les mots οὐσία et ὑπόστασις que nous traduisons par *essence* et *personne*, ont leur histoire dans la polémique chrétienne. Il nous est indispensable d'en rappeler les traits principaux.

Dans son acception philosophique le mot, οὐσία, *essence*, lorsqu'il répond à un être réel, indique le principe constitutif de l'individu, ce qui assure sa distinction et reste le fondement des qualités individuantes et accidentelles. C'est la substance première, par opposition à la substance seconde des genres et des espèces. Telle est la définition d'Aristote dans le livre des *Catégories* : « Ce que nous appelons proprement

et en toute rigueur la substance, n'est pas l'accident d'un sujet, ne se trouve pas placé dans un sujet, mais répond à ce que nous voulons désigner en disant par exemple : cet homme, ce cheval. » La substance ou l'essence ainsi entendue s'actualise dans l'*existence*. Le même mot οὐσία est employé par Aristote et par les philosophes, pour exprimer les substances secondes, les êtres de raison, genres et espèces, et par conséquent les catégories logiques. Les Pères grecs et après eux les Pères latins, n'ont pas hésité à suivre Aristote dans cette voie et à désigner aussi par οὐσία et *essentia*, non moins que par *substantia*, les notions purement abstraites, par opposition à la quiddité et à l'être réel dans son composé de forme et de matière.

Cette acception n'a rien de commun avec la question qui nous occupe. Qu'ils aient à parler, en effet, de la Trinité ou de l'Incarnation, de ce qui est commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, ou de ce qui est particulier à chacun d'eux, des deux natures ou de la personne, l'objet qui les occupe est une réalité substantielle. C'est sur ce point spécial que le mot οὐσία subit une variation de sens qu'il est nécessaire de préciser et de légitimer.

Chez les Pères qui ont précédé la fin du cinquième siècle, le mot οὐσία est souvent employé pour traduire ce qui est propre à chacune des trois Personnes divines, dans le sens individuel et personnel. Il a pour synonyme le mot ὑπόστασις, *persona*, et se remplace encore par *natura*, *substantia*.

Il importe d'observer cet usage à peu près général, pour ne pas se laisser aller à reproduire contre les Pères des premiers siècles, des accusations d'ignorance, d'incurie et même d'erreur au moins matérielle, lorsqu'on rencontre dans leurs ouvrages des phrases

analogues à celles-ci : La substance du Père n'est pas celle du Fils ; dans la Trinité se trouvent trois substances distinctes.

Ces expressions qui devinrent suspectes plus tard, et finirent par marquer formellement les doctrines hérétiques, n'avaient rien alors de répréhensible. Elles étaient sans danger à une époque où les attaques contre la Trinité et l'Incarnation, n'avaient pas pris encore les formes particulières qui obligèrent plus tard l'Eglise à déterminer l'expression de ces dogmes.

On doit ajouter qu'au point de vue philosophique, elles n'étaient pas impropres, et n'avaient d'autre inconvénient que de faire servir le même mot à rendre des idées d'ordres différents. Si cet inconvénient tient à un défaut, il faut en accuser non pas les Pères qui sont en ce point des imitateurs, mais Aristote et les philosophes. Laissant de côté cette question générale, nous insistons à dessein sur le sens logique des expressions que nous avons signalées. La preuve prend ici le caractère d'une justification, et nous voudrions la présenter avec toute la force qu'elle nous paraît posséder.

Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation avaient ouvert devant la science humaine des horizons nouveaux. La terminologie ancienne manquait de largeur pour exprimer des objets qui n'avaient pas leurs semblables parmi les réalités du monde. On devait recourir à des analogues. Mais il est dans la nature des analogues de se prêter trop facilement aux nuances indéterminées et aux confusions Dans la langue philosophique le mot οὐσία répond à ce qui est particulier et incommunicable : on était donc fondé à l'employer pour indiquer ce qui est propre aux trois Personnes. Elles avaient ainsi chacune leur nature, leur essence distincte, leur οὐσία. Dès lors οὐσία et ὑπόστασις, essence

et personne, n'avaient plus de différence et pouvaient être employés l'un pour l'autre.

Il est vrai que le οὐσια d'Aristote exprime aussi ce qui est commun, communicable à plusieurs, le genre par rapport aux espèces, l'espèce par rapport aux individus. On pouvait donc l'employer à rendre ce qui en Dieu est un et se communique à chacune des Personnes. Le mot οὐσια traduisait alors ce que nous appelons aujourd'hui l'Essence de Dieu. Mais cette Essence, en Dieu, n'est pas abstraite ; elle n'est pas genre ou espèce : quoique communicable, elle est une, concrète, réelle. Les Pères la considérant aussi à ce point de vue, n'employaient donc pas une expression défectueuse lorsqu'ils l'appelaient hypostase.

Vers la fin du quatrième siècle, la nécessité de fixer les formules et de les ramener à l'unité, fit prévaloir l'usage d'exprimer par οὐσια ce qui en Dieu est un et communicable aux trois personnes, tandis que le mot ὑποστασις fut réservé à l'expression de ce qui est relatif et multiple.

A la même époque, le mot ὑποστασις reçut une détermination particulière à la suite des discussions sur l'Incarnation. Longtemps employé pour exprimer indifféremment les natures et la personne du Verbe, les conciles lui imposèrent ce dernier sens à l'exclusion du premier. Mais l'usage sur ce point fut long à s'établir, et les exemples de la double acception se rencontrent fréquemment encore, même dans les écrits de saint Cyrille. La détermination du sens était nécessaire en face des subtilités de l'hérésie ; mais la double acception avait aussi sa raison d'être. L'hypostase, dans la langue philosophique, indiquait la substance individuelle et complexe. Or, la nature humaine du Christ remplissait ces conditions, et pouvait être appelée de

ce nom. Il était même convenable de le lui attribuer dans les discussions avec les hérétiques qui croyaient avoir le droit de l'altérer et de la priver de quelque élément. A la vérité on ne rencontrait pas dans le champ ouvert jusque là aux recherches philosophiques, une substance singulière et complexe qui ne fut en même temps une substance isolée et indépendante. L'incarnation avait posé ce cas particulier ; l'ancienne philosophie n'était pas en droit de lui donner l'exclusion.

Avant Nestorius, plusieurs hérétiques avaient trouvé la cause de leurs erreurs dans la difficulté de ramener à l'unité de personne les deux natures de Jésus-Christ. Les uns avec Paul de Samosate n'admettaient aucun genre d'union entre le Verbe et l'humanité du Sauveur; d'autres, comme Valentin et les Manichéens donnaient au Verbe un corps vaporeux, ou, comme Apelles, lui attribuaient pour élément une matière céleste qui n'avait rien de commun avec l'humanité. Il en est qui admettaient deux natures avant l'union et une seule après, soit que l'une fut absorbée entièrement, soit que le mélange des deux devint complet. Au contraire Nestorius ne voulait entre les deux matières, qu'une union accidentelle. On pouvait aussi, sans sortir de ce genre d'erreurs, supposer que la nature humaine reste incomplète et privée de quelqu'un de ses éléments : c'est ce que firent les Ariens qui lui refusèrent l'âme, et les Apollinaristes qui se contentèrent de faire disparaître l'esprit, et le remplacèrent par le Verbe divin.

Par un phénomène que l'on dit fréquent dans l'histoire des inventions utiles, mais qui n'a pas d'autre exemple dans la suite des erreurs religieuses, Nestorius n'est pas l'auteur de l'hérésie qui porte son nom. Par lui-même il n'inventa rien. Lorsqu'il parut, l'affir-

mation des deux personnes dans le Christ, avait été nettement formulée d'abord par Paul de Samosate, ensuite par Théodore de Mopsueste. Nestorius était un prédicateur de grand renom et un très mince théologien. Il se fit le disciple soumis d'hommes plus savants, recueillit leur doctrine, et la revêtant de l'autorité qui lui venait de son titre de patriarche de Constantinople, il s'en fit un moyen pour illustrer son nom et soulever contre Alexandrie et contre Rome, les peuples de l'Orient.

Paul de Samosate enseignait que l'Incarnation n'a jamais eu lieu, que Dieu ne s'est pas fait chair, mais que la divinité a élu domicile dans le Christ, comme dans les saints et dans les prophètes, par une opération qui, pour ce cas particulier, prit le nom de λογος, *sermo*, Verbe, opération accidentelle répondant à une union morale.

On oublia bientôt Paul de Samosate, mais le germe de son erreur fut recueilli par Théodore, un moine d'Antioche qui avait été condisciple de saint Jean Chrysostome à l'école de Dioscore de Tharse, et devint ensuite évêque de Mopsueste, ville de Cilicie. Théodore écrivit beaucoup contre les Ariens, les Eunoméens et Apollinaire. Par une exagération de zèle assez ordinaire chez les esprits ardents, il tomba dans l'erreur opposée à celle qu'il avait toujours combattue. Respecté de son vivant à cause de ses grands services, et aussi parce que ses erreurs, énoncées avec hésitation, paraissaient sans danger, il fut condamné après sa mort. Il ne pouvait pas partager la grande renommée de son disciple, sans être frappé des mêmes anathèmes. Dans le cinquième concile, on lui reprocha d'avoir nié la maternité divine de Marie. Il regardait, en effet, comme une doctrine insensée,

celle qui soutient que Dieu est né d'une Vierge. Pour lui, le Fils de Marie était un homme au jour de sa conception; plus tard il avait été rattaché au Verbe, non par suite d'une union substantielle, mais par l'effet d'une grâce spéciale. De cette union était résultée, non l'unité, mais la qualité des personnes. Celui qui mourut et ressuscita, n'était pas Dieu, mais le temple du Verbe de Dieu. Jésus-Christ était un, de cette unité qui fait dire des deux époux dans le mariage qu'il sont un : *et erunt duo in carne una.*

C'est donc à bon droit que l'on appelle Nestorius le neveu de Paul de Samosate et le fils de Théodore de Mopsueste. Celui-ci était son ami et son maître. Evagre raconte que Nestorius se rendant d'Antioche à Constantinople, passa par Mopsueste pour y prendre les dernières instructions de Théodore. A peine installé sur son siège patriarcal, il donna libre carrière à ses nouveautés hérétiques.

Moins savant que son maître Théodore, Nestorius se montra pour cela même plus audacieux, et ne recula devant l'expression d'aucune conséquence. Il niait que le Fils de Dieu se fût incarné, qu'il eût été conçu, qu'il fût né selon la chair. « Les Saintes Ecritures, disait-il, enseignent que le Verbe est venu au monde par la Vierge qui l'a enfanté, mais elles ne disent pas que Dieu soit né de la Vierge. » Il faisait du Christ deux fils, et par suite deux personnes : le fils de Dieu et le fils de Marie. L'union des deux n'aurait pas été substantielle, mais elle indiquerait une simple association, une habitude de complaisance, une intimité morale telle que nous la rencontrons chez les saints. Aussi condamnait-il ceux qui disaient : mère de Dieu, et non pas, mère du Christ.

Le point de départ de l'hérésie nestorienne se

retrouve dans la lutte soulevée par les erreurs d'Apollinaire. Après avoir revendiqué contre cet hérétique l'intégrité de la nature humaine du Sauveur, des esprits trop curieux et mal préparés à la solution de ces questions difficiles, se demandèrent ce qui manquait dès lors à la nature humaine pour constituer une personne comme la nôtre. La question mal posée amena une réponse défectueuse, et fut le principe de conclusions hérétiques. Théodore et après lui Nestorius se crurent obligés d'affirmer l'existence d'une personne humaine du Sauveur, à coté de sa personne divine. Ils trouvaient, en effet, dans la nature humaine, une substance individuelle, complète, possédant tous les éléments qui chez nous déterminent la personne. Fidèles aux nécessités philosophiques qui interdisent toute raison de communicabilité à la personne, ils ne virent dans le Sauveur qu'une unité factice, accidentelle et mobile. Ils proclamèrent donc l'existence de deux personnes comme la conséquence de deux natures complètes.

Chaque particularité du dogme, selon qu'elle est prise comme point de départ ou comme objet de démonstration, peut donner lieu à des erreurs diverses. C'est ainsi qu'il faut expliquer la mobilité de l'hérésie. Pour sauvegarder l'unité de personne, plusieurs hérétiques avaient scindé la nature humaine et ne l'avaient attribuée qu'en partie au divin Sauveur. Nestorius respecte son intégrité, et conclut la dualité des personnes. Après lui et pour le combattre, Eutychès fait absorber la nature humaine par la nature divine, et proclame l'unité de nature comme la preuve la plus forte de l'unité de personne.

La discussion philosophique, à propos de l'erreur de Nestorius, se concentre par conséquent dans la notion

de la personne. Il est certain que les restrictions posées par l'ancienne philosophie, si elles étaient autorisées, auraient suffi pour faire repousser comme impossible et contradictoire, l'affirmation du dogme catholique. La nature humaine du Christ, substance individuelle et complète, répond par une analogie incontestable à tout ce que, dans les choses humaines et naturelles, on est convenu d'appeler du nom de personne. Il semble qu'elle devrait par cela même rester incommunicable. Pourquoi ses relations avec la personne divine la priveraient-elles d'un titre qui lui revient ; pourquoi serait-elle respectée comme nature, tandis qu'elle perdrait tout droit à la personnalité ?

Toute l'erreur nestorienne se trouve dans ces conclusions. Si la définition philosophique de la personne se renferme nécessairement dans les limites d'une substance individuelle, complète et incommunicable; s'il lui est impossible de les élargir pour se prêter aux applications nouvelles dont le dogme révélé lui fait une nécessité, il faut renoncer à concilier, au moins sur ce point, la foi et la raison, les données de la science humaine et les affirmations de la parole divine.

Nestorius s'obstina dans la restriction de l'ancienne philosophie. Au nom de la raison, il nia la possibilité d'une substance individuelle et complète qui ne serait pas une personne. Son erreur qui commençait par l'affirmation de deux personnes, répondant aux deux natures de Jésus-Christ, ne pouvait s'arrêter à ce premier point : elle devint par la force des conséquences, la négation du dogme de l'Incarnation.

Il est nécessaire à l'intégrité et aux effets de ce dogme, qu'il s'établisse entre le Verbe de Dieu et la nature humaine une union substantielle. Les Fils de

Dieu est le Fils de Marie, Dieu et homme dans l'unité de sa personne, possédant avec la divinité, l'intégrité de la nature humaine. Dans ces conditions seulement Jésus-Christ est le Dieu-homme, celui qui en naissant est notre frère, devient notre rédempteur par sa mort, et reste à jamais le médiateur entre Dieu offensé et l'homme coupable.

Quelle est au contraire la doctrine des Nestoriens ? « Ils feignent d'admettre l'Incarnation, remarque saint Cyrille ; mais en réalité ils ne reconnaissent pas que le Verbe se soit incarné, qu'il soit devenu homme comme nous, sans cesser d'être ce qu'il était. Ils disent seulement que dans un homme très saint, fils de la Vierge Marie, est venu habiter le Verbe, fils unique de Dieu (1) » L'union substantielle des deux natures est repoussée. Nous voyons seulement un homme devenir le temple de Dieu, et à ce titre recevoir les plus grands honneurs, le respect des autres hommes et même l'adoration.

Par une conséquence qu'il ne cherche pas à dissimuler, Nestorius est porté à réformer le langage de l'Eglise sur la très sainte-Vierge. « Il lui paraît convenable de l'appeler la mère du Christ et non pas la mère de Dieu. (2) ».

Cependant Nestorius ne rejette pas les mots d'union et d'unité entre les deux natures, ou plutôt entre les deux personnes. Il veut ainsi tromper les simples et se soustraire aux anathèmes de l'Eglise. Mais saint Cyrille met en évidence le sens caché derrière ces subtilités. Il dit en parlant des Nestoriens : « Ils se proposent d'affirmer deux Christ et deux fils, l'homme et le Dieu ; l'union dont ils parlent ne s'établit qu'entre les personnes ; leur langage n'est qu'argutie et men-

(1) Cyrill, *in Expositione Anathem. V.*
(2) Nestorius, *Epistola ad Cyrill.* II. n. 27.

songe (1). » L'union qu'ils supposent est en opposition avec les nécessités du dogme. Ils donnent à l'homme l'autorité et la dignité de Dieu ; mais ils en font une personne séparée, distincte et comme indépendante.

La tradition catholique n'hésite pas dans l'expression de ses anathèmes. Elle reproche à Nestorius et à ses adeptes d'avoir divisé la personne du Christ, « et sous prétexte de combattre Apollinaire, d'avoir fait de chacune des natures une personne distincte, au point d'affirmer l'existence de deux fils de Dieu, de deux Christ, l'un qui vient du Père, l'autre né de la Vierge. (2) » Il devenait par conséquent nécessaire d'établir contre Nestorius la possibilité d'un accord entre la notion philosophique de la personne et les enseignements du dogme révélé. Nous nous proposons de reproduire sur ce point les arguments invoqués par ceux qui reçurent dans l'Eglise la mission de combattre l'hérésie nestorienne. Mais notre démonstration manquerait de base, si nous ne considérions d'abord dans le sens du dogme catholique, le mode d'union qui doit exister entre les deux natures dans la personne du Sauveur. La question se trouvera de la sorte nettement posée. Nous verrons ce qu'il est indispensable d'ajouter à la définition ordinaire de la personne pour l'élever à la dignité de notion théologique. Alors seulement une conclusion scientifique deviendra possible, et la discussion établira si on peut accepter l'addition demandée par la foi, sans altérer le véritable concept de la personne et sans blesser les principes de la saine philosophie.

Trois expressions sont employées fréquemment par les Pères et les conciles de cette époque, pour exprimer la réalité et le mode de l'union entre les deux

(1) Cyrill. *Epist. VIII ad clerum constantinopol.*
(2) Vincent. Lirinens. in *Commonitor.*

natures. Elles sont déterminées par les expressions contraires de Nestorius qui, sous la multiplicité des appellations, cache mal l'union accidentelle, soit qu'il la nomme union d'honneur, de grâce, de complaisance, soit qu'il l'établisse comme le résultat d'une convention volontaire entre deux personnes.

Les Pères de l'Eglise déclarent au contraire que l'union est *physique*, *substantielle*, *hypostatique*. L'union *physique* exclut toute idée d'intermédiaire. Elle indique les conditions naturelles de l'acte et la réalité substantielle de ses résultats. « La tradition entière, dit saint Cyrille, est pour cette union naturelle du Verbe de Dieu et de l'humanité (1). »

L'expression d'union *substantielle* est commune aux Grecs et aux Latins, qui entendent exclure par ce mot tout ce qui serait accidentel ou transitoire.

Nous insisterons d'avantage sur l'expression d'union *hypostatique*, qui est propre à saint Cyrille et qu'un usage général a depuis consacrée. Il faut entendre par là que le Verbe s'est uni selon la personne, une chair vivifiée par une âme raisonnable, et que par une opération à jamais mystérieuse, il s'est fait homme. Euthymius donne la raison qui obligea saint Cyrille de désigner, par le mot d'hypostatique, le mode d'union des deux natures. « Il était nécessaire, dit-il, de repousser les blasphèmes de Nestorius qui prétendait associer les deux natures du Christ par un lien de simple affection : saint Cyrille le premier parla d'union hypostatique pour indiquer l'union des deux natures selon une seule personne. (2) » L'expression était d'une grande énergie et pouvait donner lieu à une exagération de doctrine que saint Cyrille voulut prévenir par ses explications.

(1) S. Cyrill., in libro *de recta fide*.
(2) Euthym. in *Panoplia*, part. I, tit. VII.

Le κατ' ὑπόστασιν, l'union de deux natures selon l'unité de personne, a un sens réservé dans le dogme de l'Incarnation. Chaque fois que dans l'ordre naturel, il s'établit une union de ce genre, non-seulement les substances réunies sont supposées incomplètes, mais l'une et l'autre coopèrent à titre égal à la formation de la personne. Il en est ainsi pour le corps et pour l'âme : ni l'un ni l'autre, pris séparément, ne constituent une personne ; de leur union résulte cette substance singulière, complète, intelligente qui prend le nom de personne. Dans l'Incarnation nous voyons aussi l'intervention de deux natures; mais l'une et l'autre sont complètes. De plus, l'une des deux possède déjà le titre de personne et le conserve après l'union; l'autre nature se joint à elle, et manquant d'une personnalité qui lui soit propre, subsiste dans une personne d'un ordre plus élevé.

Les trois expressions que nous venons de rapporter comme également propres à désigner le mode d'union entre les deux natures de Jésus-Christ, se commentent l'une par l'autre, et répondent à toutes les arguties de l'erreur nestorienne. L'union physique marque l'absence de convention, d'artifice ou de faveur; l'union substantielle indique l'exclusion du sens accidentel; l'union hypostatique se rapporte surtout au terme final qui nous montre les deux natures dans leur intégrité absolue, et la personne unique du Sauveur à la fois Dieu et homme.

L'une et l'autre nature conservent leur intégrité. Les Pères sont unanimes dans cette affirmation. Mais ils n'ont garde de dire que l'union s'est faite entre deux natures déjà séparément existantes ou constituées. Un tel état amènerait, comme conséquence, la personne humaine répondant à la nature humaine. « Les deux

natures, dit saint Cyrille, se sont rassemblées dans les liens d'une union indissoluble ; — les deux natures se sont rassemblées dans l'unité ; — après l'union des deux natures, leur division ne peut s'établir, car l'union s'est faite sans confusion, d'une manière indissoluble. (1) » Par ces déclarations et d'autres analogues les deux erreurs de Nestorius et d'Eutychès sont également écartées : le premier moment d'existence de la nature humaine marque aussi le temps de son union ; mais cette union elle-même n'est pas une combinaison ou un mélange : elle laisse subsister dans l'unité de la personne la distinction des deux natures, avec leurs opérations propres et leurs droits.

Il est temps d'aborder la définition de la personne. Pour répondre aux exigences du dogme catholique, elle ne doit ni rassembler ses éléments d'une manière accidentelle, comme le voulait Nestorius, ni les confondre dans un mélange, ce qui répondrait à l'erreur d'Eutychès ; mais supposer l'union naturelle et substantielle dont elle est le but, laisser à la nature humaine du Christ une intégrité absolue du corps et de l'âme, permettre enfin à la personne déjà existante du Verbe, de s'adjoindre, non par voie d'accident, mais d'une manière intime et substantielle, une nature complète qui subsistera personnellement en elle.

Tous ces points de doctrine intéressent également la discussion contre Nestorius et contre Eutychès. Nous ne pourrions en abandonner un seul, sans faire l'aveu d'un dissentiment étrange et irréconciliable entre les vérités rationnelles et l'enseignement de la révélation.

Exposons d'abord la définition de la personne, telle

(1) Cyrill. *Epist.* I. *ad Successum* ; *Epist. ad Acacium* etc.

que la donne la philosophie pour répondre aux conditions de son objet purement rationnel.

La personne représente le degré le plus élevé, le plus parfait, de la substance et de l'existence. On doit la définir : une substance individuelle, complète, indépendante et intellectuelle. Le mot *substance* écarte l'idée d'accident. Il ne convient pas, que l'existence, dans son expression la plus parfaite, soit obligée de chercher un point d'appui à l'extérieur et qu'elle reste liée d'une manière nécessaire à un être qui la domine.

Parmi les substances, les unes sont singulières et répondent à des êtres réellement existants, les autres sont communes et constituent les êtres de raison, comme les genres et les espèces. La substance qui prend le nom de personne, sera donc concrète et non abstraite ; elle trouvera plus de perfection à se posséder qu'à devenir un domaine commun, et on l'appellera *individuelle*.

A la vérité les substances de ce genre se divisent encore en complètes et en incomplètes. Les dernières sont imparfaites et appellent un complément dans lequel elles trouvent leur perfection ; elles ne s'appartiennent pas en propre, mais restent la possession d'un tout qui les rassemble. La dignité que suppose l'idée de personne, ne permet pas d'accorder cette appellation aux substances incomplètes. Il faut que la personne se possède, que l'action lui appartienne, en un mot qu'elle existe comme substance *complète* et parfaite.

Là s'arrêtent les exigences de l'ancienne philosophie. Il reste cependant encore une dernière condition que les philosophes ont trop négligée, parce qu'ils la confondaient avec l'individualité et l'intégrité de la substance. Il faut que la personne se possède d'une ma-

nière indépendante, qu'elle soit incommunicable et se suffise dans sa propre sphère. Il est vrai, dans la série des objets naturels, on n'a pas d'exemple d'une substance individuelle et complète, qui ne se renferme pas en elle-même, et qui puisse s'unir à une hypostase supérieure. Pour ce motif on a négligé l'énonciation de la note distinctive. Elle n'en est pas moins de droit rationnel, et les matières révélées donnent lieu à son application. Si l'individualité et l'intégrité de la substance suffisaient pour la définition de la personne, il faudrait regarder son application comme impossible aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. En effet, l'essence commune dans la Trinité, et, dans l'Incarnation la nature humaine du Christ, pourraient, comme nous l'avons déjà établi, recevoir le titre de personne.

Mais, si nous ajoutons qu'il appartient à l'essence de la personne, d'être *incommunicable*, qu'elle doit par conséquent présenter le caractère d'une substance qui se renferme en elle-même et se suffit dans son isolement, les distinctions employées dans l'exposition du dogme sont justifiées, et la langue de la philosophie se trouve placée à la hauteur des questions théologiques.

La substance qui se possède d'une manière incommunicable, ne peut pas devenir commune à plusieurs ; celle au contraire qui est privée de cette distinction, quoique individuelle et complète, est susceptible de s'unir à une autre substance.

Nous pouvons faire l'application de ces théories aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation. L'Etre divin considéré en lui-même est un, absolu, complet et indivisible ; mais au point de vue relatif, il est commun aux trois personnes. Pour ce motif et parce qu'il est com-

municable, il ne répond pas à la définition complète de la personne, tandis que cette définition convient de tous points au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

Il en est de même pour l'Incarnation. La nature humaine est comme partie d'un tout ; elle ne se renferme pas en elle-même. Quoique les qualités d'individualité et d'intégrité lui conviennent, on ne peut pas l'appeler une personne. Le Verbe au contraire, avant comme après l'union, se montre dans les conditions d'une substance individuelle, complète, incommunicable. Ainsi, la notion philosophique, sans rien perdre de ses éléments, mais amplifiée selon les règles de l'analogie, s'applique au dogme révélé. L'incommunicabilité que l'on fait intervenir comme l'une de ses notes nécessaires, n'est en réalité que la conséquence des autres parties de la définition. Ce n'est pas une correction, mais un perfectionnement. Quand les matières s'élèvent ou s'accroissent, quand les particularités de l'application se multiplient, il faut que le concept philosophique se conforme aux progrès et n'oppose plus à des faits nouveaux les limites dans lesquelles les faits anciens pouvaient être contenus. Nous avons appliqué à un cas particulier ce principe de haute philosophie. Il convient de ne pas oublier qu'il constitue, de la part des doctrines révélées, un droit universel que la raison serait malvenue de méconnaître.

Entre l'hypostase et la personne se place l'*intelligence*, comme une note spéciale qui est propre à la dernière : il est vrai que les Pères grecs, s'occupant surtout de l'hypostase par excellence, lui supposent toujours l'intelligence et ne la distinguent pas de la personne.

Par suite de cette propriété d'intelligence qui en est inséparable, la personne possède le sentiment de

son existence; elle se détermine librement et devient en quelque sorte sa propre fin. Plus l'intelligence est parfaite, plus aussi la personne est sublime. Les trois personnes de la Trinité se placent à un rang de dignité dont les autres ne peuvent approcher que par imitation.

Dans cette question complexe de la personne, il reste à étudier un dernier point qui est d'une importance sérieuse dans la discussion nestorienne. Comment une nature peut-elle perdre son titre de personne, ou se placer dans les conditions particulières qui empêchent de le lui attribuer ? Deux causes différentes amènent ces résultats. La nature peut être privée d'un élément essentiel, ce qui ne lui permet plus d'exister à l'état de substance complète ; il peut se faire aussi que la nature, au moment même de sa constitution, soit unie par un lien substantiel à une nature supérieure.

Le premier mode, appliqué à l'Incarnation, conduit à un sens hérétique. Il est nécessaire que la nature humaine du Christ ne perde rien de son intégrité, matérielle ou formelle : elle doit être dans l'homme-Dieu ce qu'elle est dans chacune de nous. La cause véritable qui empêche d'attribuer le titre de personne à la nature humaine de Jésus-Christ, se trouve dans son union avec le Verbe.

Les Pères sont unanimes à le déclarer. C'est pour eux la ligne de démarcation entre la vérité et l'erreur, entre la foi et l'hérésie : d'un côté se placent les catholiques, qui, en proclamant l'union substantielle, empêchent la personne humaine de se constituer ; de l'autre côté se trouvent les nestoriens et tous les partisants de l'union accidentelle. Ces derniers ne peuvent pas supposer l'existence isolée de la nature humaine,

sans être obligés de lui accorder la qualification de personne.

La discussion n'a d'autre objet que le mode d'union. La nature humaine est-elle unie substantiellement au Verbe ? Existe-t-il entre les deux natures des relations purement accidentelles ? Selon que l'on répond affirmativement à l'une ou à l'autre question, on nie ou on affirme la réalité de la personne humaine. Tout le débat se concentre sur ce point. Si un élément retranché ou surajouté marquait la différence entre la personne et la nature, les Pères l'auraient indiqué. Ils ne pouvaient pas trouver de réponse plus positive aux objections des nestoriens qui demandaient avec instance et d'une manière importune, qu'on leur montrât, dans la personne, le moindre élément qu'on ne fût obligé aussi d'admettre dans la nature.

Loin de les satisfaire sur ce point, les Pères multiplient les formes de leurs déclarations pour établir que tout ce qui est de l'humanité se trouve en Jésus-Christ. « Le Verbe, dit Eusèbe de Verceil, a pris tout ce qui est de notre humanité. — Tout le vieil homme, à l'exception du péché, ajoute saint Léon, se retrouve dans le Sauveur ; — il n'a rien délaissé de la nature humaine en dehors de la malice de la faute, dit encore saint Cyrille (1). » Ils appuient leurs affirmations sur les corrélations des dogmes : si le Christ n'est pas réellement homme, il n'est pas rédempteur ; ce qu'il n'aurait pas pris de l'humanité échapperait à la rédemption : la vie chrétienne serait troublée par ces restrictions et les sacrements perdraient leur efficacité.

Les Pères ne se contentent pas de ces preuves indi-

(1) Petavium *De Incarnat.* l. III. c. 14 ; — P. Franzlin., *De Verbo Incarnato*, th. X et XXI,

rectes. Dans la réfutation de l'erreur de Nestorius, ils affirment sans cesse que rien dans la nature humaine ne peut être un obtacle à l'union hypostatique avec le Verbe. La preuve de leur affirmation mérite d'être rapportée. Tout ce qui est créé, disent-ils, est susceptible d'acquérir une plus haute perfection. Or, la nature humaine dans l'état d'isolement, malgré le titre de personne auquel il lui est alors impossible d'échapper, se trouve dans un degré inférieur à celui que lui acquiert son union avec la personne du Verbe. L'union substantielle est donc pour la nature humaine, non pas une cause d'abaissement ou de privation, mais le principe d'une plus grande dignité.

La mission de combattre Nestorius fut donnée d'une manière spéciale à saint Cyrille patriarche d'Alexandrie. « Aucun auteur n'a possédé, sur le mystère de l'union des natures en Jésus-Crist, une science plus éclairée; aucun n'a exposé et défendu ce dogme avec une égale énergie (1). » « On peut affirmer qu'il avait reçu du ciel un don particulier pour l'enseignement de ces hautes questions. (2) » Saint Cyrille avait succédé sur le trône patriarcal à son oncle Théophile, l'ennemi de saint Jean Chrysostôme. « Ses écrits, observe Mœlher, témoignent d'un vaste savoir et d'un génie profond... Son style et sa langue se distinguent par une grande originalité, et Photius a pu dire de lui qu'il s'était créé un style et une langue à part (3). » A l'exemple des grands docteurs d'Alexandrie, il affectionne l'interprétation allégorique des Ecritures. Il se trouve ainsi en

(1) Passaglia; *Comment.* v. p. 73.
(2) Petav. de *Incarn.* l. XI, c. 7.
(3) *Histoire de l'Eglise*, t. I, p. 455.

opposition de tendances avec les écrivains d'Antioche. Mais ces questions d'écoles, qui pouvaient en des temps de calme susciter des débats d'amour-propre, disparurent entièrement lorsque les attaques de l'hérésie imposèrent à tous les évêques le devoir de défendre le dogme.

Nous allons suivre, dans les œuvres de saint Cyrille, les diverses phases de la discussion sur l'union des deux natures dans l'unité de la Personne du Verbe.

La différence entre l'essence et la personne est élucidée par saint Cyrille dans son premier *Dialogue sur la Trinité*. « L'essence, dit-il, désigne quelque chose de commun à plusieurs ; la personne indique au contraire chacun des êtres particuliers auxquels convient cette chose commune. La notion générale de l'homme est une essence ; Pierre et Paul sont des personnes. Ainsi l'essence se dit de tous les hommes et de chacun, la personne ne convient qu'aux individus (1). » Dans la notion de la personne se trouve comprise par conséquent la notion d'essence, mais d'une manière individuelle et déterminée.

C'est par le mot ἰδιοσύστατον que saint Cyrille exprime la propriété d'une existence séparée et indépendante, qui est un des éléments essentiels de la personne Dans le livre neuvième de ses *Commentaires sur saint Jean*, après avoir rapporté ces paroles de Jésus-Christ: « Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » il ajoute : « Ce par quoi chacun est ce qu'il est et en prend la désignation, s'exprime par l'indépendance de l'existence, ἰδιοσυστάτως πιστευόμεν (2). » Il commente de la sorte, dans le livre

(1) *Dial. I, De Trinitat.* p. 408.
(2) *Comment. in Joann.* l. IX.

onzième, la parole de Jésus-Christ : Je suis venu de mon Père (1) : « Quand Il dit : je suis venu de mon Père, il faut entendre : je suis né de mon Père, je suis de sa substance, je me distingue de lui parce que j'existe en moi-même dans les conditions d'une individualité propre (ἰδιοσυστάτως) et distincte, sans être absolument séparé de lui (2). » Il reproduit la même expression, avec un sens semblable, dans plusieurs passages des *Dialogues sur la Trinité* : « Ce qui est de quelqu'un et subsiste en lui-même (ὑπάρχον ἰδιοσυστάτως) est autre que celui auprès de qui il est... Le Fils de Dieu est venu du Père et possède une existence propre, non par suite d'une division, mais de telle sorte cependant qu'il subsiste par lui-même et séparément (ὑπαρχων μεν ἰδιοσυστάτως). « Léontius voulant fixer le sens de cette expression qui se rencontre si souvent dans les ouvrages de saint Cyrille et de tous les écrivains catholiques de cette époque, lui donne pour synonyme (ἰδιοπεριοριστος), et fait ainsi de la personne « une substance individuelle, existant par elle-même, renfermée dans les limites propres de son existence (3). »

S'il était nécessaire de préciser davantage encore ce point essentiel par des citations tirées de saint Cyrille, on rappellerait l'insistance que met ce grand docteur à réclamer pour la personne une existence *séparée, propre, indépendante, isolée*, ἀνὰ μέρου, ἰδίᾳ, ἰδικῶς. Par opposition, il exclut de ces conditions d'existence les deux natures réunies dans l'unité de la personne de Jésus-Christ : « Nous disons que le

(1) *Joan.* XVI, 27.
(2) *Comment in Joan.* L. XI.
(3) Leont. de *Sect. act. I*, *Biblioth.* t. 2 p. 493.

même est Dieu et homme, ne considérant pas séparément l'homme pour porter ensuite nos regards sur le Verbe aussi séparé (1). » Il reproche à Nestorius d'admettre deux Christ et deux Fils, l'un qui est l'homme isolé, l'autre qui est le Dieu également isolé (ἰδικῶς) (2).

Il ne peut y avoir dans le Christ qu'une personne ainsi qualifiée. C'est la personne divine qui est par elle-même substantielle, singulière, complète, indépendante, douée d'une souveraine intelligence, n'ayant aucunement besoin de s'appuyer sur une substance étrangère, trouvant en elle-même la raison de son existence et de ses opérations. Dans la personne unique se rassemblent les deux natures : la nature divine, qui par sa subsistance éternelle possède aussi de toute éternité le titre de personne ; la nature humaine, complète par les éléments qui la composent, mais ne pouvant pas s'isoler dans les limites d'une personnalité spéciale, à cause de la dignité plus grande qui lui revient de son union substantielle avec la personne du Verbe.

« Lorsque Dieu s'est fait homme, dit saint Cyrille, dans sa *Lettre à Successius*, il n'a pas cessé d'être Dieu ; mais il a pris un corps et est resté une personne unique, le Seigneur, Fils de Dieu (3). » Il ajoute dans le *Trésor :* « Nous n'avons qu'un seul Christ dans l'union de l'humanité et du Verbe ; le Verbe n'a pas changé, il n'est pas devenu ce qu'il n'était pas, mais il a demandé un temple à la Vierge Marie (4). » Il fait des

(1) In *Explanat anathemat* II.
(2) *Epistol.* VIII *ad clerum constantinop.*
(3) *Epist. ad Success.* II, t, v. p. 148.
(4) *Thesaur*, t. v. p. 197.

déclarations semblables dans une foule d'autres passages. « Le Christ est composé de l'humanité prise selon la perfection qui convient à notre nature, et de celui qui est le Fils de Dieu (1)... Il est unique quoique nous retrouvions en lui deux natures distinctes (2)... Nous appartient-il de poser sur ce point des objections ? Ne possédons-nous pas nous-mêmes l'unité dans la composition de deux natures, dans l'union de notre âme et de notre corps ? Pourquoi donc hésiter à croire lorsque les Ecritures affirment qu'il n'y a qu'un Christ et Seigneur, le Verbe engendré du Père et uni à la chair (3) ? »

L'exemple tiré de l'union du corps et de l'âme de l'homme doit être accepté comme une analogie, et non pas comme une comparaison adéquate. Saint Cyrille marque avec soin les différences, afin d'éloigner toute idée d'un perfectionnement naturel ou d'une combinaison qui rassemblerait, pour obtenir un composé plus parfait, des éléments inférieurs. « Le Verbe de Dieu ne peut pas faire partie d'un composé, il ne peut pas obtenir une perfection plus grande. Malgré l'infirmité de la chair, il ne faut donc pas parler d'un composé plus grand que les éléments, quand c'est le Verbe qui constitue l'une des deux natures (4). » Dieu n'est pas changé, diminué ou amplifié : « à cause de l'intimité de l'union, il prend en lui tout ce qui est de l'humanité (5). » De même aussi la nature humaine garde son intégrité. « Loin d'apparaître comme dépouillée et privée d'une perfection, elle est élevée

(1) *De recta fide ad Theodos.*
(2) *Epistol ad Nestor.*
(3) *Contra Nestor.* l. III.
(4) *Dialog. de Incarn.* t. V. p. 690.
(5) *Thesaur.* l. XXVIII; t. V. p. 230.

au-dessus du rang qui lui est propre et s'établit dans la possession des splendeurs divines (1). »

Rien ne s'oppose par conséquent à l'union la plus complète et la plus absolue : le Verbe de Dieu conserve sa dignité, la nature humaine voit augmenter celle qui lui est propre et garde son intégrité, la personne du Christ reste la même, mais elle réunit en elle, après l'union, le Dieu et l'homme. Nous avons fait connaître les expressions par lesquelles saint Cyrille traduit le mode particulier de cette union. Leur énergie trouvait sa cause dans les subtilités de l'objection nestorienne. « Le Verbe s'est fait chair ; il s'est fait chair selon toute la force de l'union que l'on doit appeler hypostatique, union véritable par laquelle le corps est devenu le corps du Christ, union vraie, naturelle, physique, substantielle, qui ne permet pas de dire une personne et une autre personne, mais seulement l'une et l'autre nature. (2) » Deux personnes déjà distinctes dans leur individualité séparée ne pourraient pas se prêter à une telle union. « On serait en droit de supposer entre elles, comme le veut Nestorius, l'union de dignité, d'autorité et de convenance ; mais jamais l'union hypostatique... Dès que nous nous écartons des nécessités de ce dernier mode, nous sommes obligés d'affirmer deux personnes... L'Ecriture ne dit pas que le Verbe s'est uni la personne d'un homme, mais qu'il s'est fait chair, car il résulte de cette union hypostatique que le Verbe a été engendré selon la chair. (3) »

L'union hypostatique reste à jamais indissoluble. La nature humaine, dégagée des liens qui font sa dignité, apparaitrait aussitôt comme une personne séparée.

(1) *Dialog. de Incarn* et *in libro ad Theodos.*
(2) *Contra Nestor.* l. I et II.
(3) *Contra Nest.* l. II ; *Epistol.* IV, t. V, p. 23.

Mais en réalité la séparation ne peut pas s'établir. « Nous ne pouvons pas avoir d'un côté le Dieu, et l'homme de l'autre côté (1).... L'union ne saurait être brisée ; elle est à jamais permanente. (2) »

Les anathèmes de saint Cyrille contre Nestorius sont intéressants à étudier. Ils résument toute la doctrine développée dans les nombreux ouvrages du patriarche d'Alexandrie. « Marie, mère de Dieu, a mis au monde le Verbe fait chair (3)... car le Verbe s'est fait homme en s'unissant à une chair que vivifiait l'âme raisonnable et il n'a pas cessé d'être Dieu (4)... Il s'est uni cette chair, selon l'unité de la personne, d'un lien hypostatique, naturel, physique, qui ne permet pas la division en deux personnes (5). Le Christ est donc véritablement Dieu, Fils unique de Dieu par nature ; par son incarnation il participe à notre chair et à notre sang (6)... Il est homme comme nous, prêtre et victime pour nous, par lui-même, et non par un autre dans lequel s'exercerait l'action de Dieu (7) ; il nous vivifie dans sa chair qui est devenue la propre chair du Verbe divin (8). »

Depuis l'époque de saint Cyrille d'Alexandrie, les expressions d'essence et de personne ont conservé dans la science catholique un sens exactement déterminé. Les siècles précédents ne présentent pas des hésitations de doctrine sur la Trinité et l'Incarnation, mais l'hérésie n'avait pas encore imposé la nécessité

(1) *Ad Anathem.* IV.
(2) *In libro de Unitate Christi* t. V. p. 735.
(3) *Anath.* I, t. II, p. 213.
(4) *In Concilio ephes.*, t. II, p. 443 ; *Epistol. ad Nestor.* II.
(5) *Anath.* II, et III ; *Explanat. Anath.* III.
(6) *Anathem.* V.
(7) *Anathem.* VII. et X.
(8) *Anathem*, XI.

de fixer la langue. Si le dogme était précis, les mots employés à le traduire n'avaient servi qu'à exprimer des idées d'un autre ordre. Le sens spécial qui leur convenait était indiqué seulement par des analogies de convention et par l'ensemble du discours.

Quand la discussion souleva des difficultés de doctrine on éprouva le besoin de déterminer les formules et d'unifier les expressions. A des matières nouvelles, il fallait sinon fournir des mots nouveaux, au moins adapter, par une acception spéciale, les mots déjà en cours. Si le mot employé appartenait à une science particulière, il convenait de se conformer aux saines traditions de cette science, de les compléter, de les éclairer, de leur ouvrir des horizons encore inexplorés ; mais on ne devait jamais les contredire.

Nous venons d'assister à un travail de ce genre pour les matières philosophiques qui se rapportent au dogme de la Trinité et de l'Incarnation. C'est un exemple mémorable dans l'histoire des discussions religieuses. Ses enseignements nous paraissent précieux à recueillir.

Il marque d'abord le droit et la nécessité qui sont faits à l'Eglise d'intervenir dans les disputes qui touchent au dogme et à la philosophie, dans le double but de préciser les principes et de fixer le choix et le sens des expressions. L'application qui en fut faite à l'époque du Nestorianisme, s'applique à tous les temps, et rien n'en dispense notre siècle.

Une conséquence encore que nous tenons à signaler, c'est la dignité et la perfection que la philosophie retire de ses rapports avec la foi. Dans la science supérieure qui l'emploie à son œuvre, la science de la raison ne trouve pas la contradiction, mais la lumière et le développement. Ses limites disparaissent, son horizon s'élargit, les matières qui lui sont propres gagnent en

précision et en certitude. Elle n'est pas repoussée comme inutile ou dangereuse ; mais, sans rien perdre de ses fonctions naturelles, elle est employée à la démonstration et à la défense de la vérité révélée.

La scolastique respectera ces principes traditionnels. Elle leur donnera une extension générale et consacrera l'union intime de la raison et de la foi. Sous l'influence du dogme révélé, la philosophie atteindra sa plus haute dignité, et le dogme servi par une science éclairée, livrera aux investigations de la raison humaine, dans les préliminaires de la foi et dans l'exposition scientifique des vérités surnaturelles, tout ce que la sagesse de Dieu n'a pas voulu se réserver comme un domaine dans lequel l'homme vivant en ce monde ne doit jamais pénétrer.

Gustave CONTESTIN.

ETUDE CANONIQUE ET LITURGIQUE

SUR LE

BINAGE

---

§ I. — *Discipline ancienne par rapport au binage. Formation de la loi.*

La discipline de l'Eglise relative au nombre des messes que peut dire un prêtre chaque jour, a varié dans le courant des siècles. Primitivement, d'après l'auteur de la *Somme des Conciles*, (1) il se serait dit une seule messe dans chaque église, à laquelle devaient communier l'évêque, les prêtres et les diacres. Nous en concluons que le binage pour le même prêtre n'existait pas, soit dans la même église, soit dans une église différente (2) : « Si quis Episcopus, aut presbyter, aut diaconus vel quilibet ex sacerdotali catalogo, facta oblatione, non communicaverit, aut causam dicat ut, si rationabilis sit, veniam consequatur ; aut si non dixerit communione privetur, tamquam qui populo causa læsionis extiterit, dans suspicionem de eo qui sacrificavit, quod recte non obtulerit. » Il n'y avait, en effet, aucune raison pour que le sacrificateur montât de nouveau à l'autel.

Au second siècle, d'après Tertullien, le prêtre offrait

(1) M. l'abbé Guyot, *Somme des Conciles*, t. I, p. 12.
(2) *Canons des Apôtres IX.*

deux fois par jour le saint Sacrifice, le matin et le soir (1). Dans les siècles suivants, le nombre des chrétiens augmentant sensiblement et la disette de prêtres se faisant sentir, chaque prêtre dut, à certains jours du moins, dire plusieurs messes (2). Le concile de Mérida, en 666, en fit même une obligation à tous les prêtres qui étaient à la tête de plusieurs églises, sans déterminer le nombre d'églises que chaque prêtre pouvait gouverner. Dès ce moment il y eut des abus dans le binage. Certains prêtres offrant plusieurs fois le sacrifice de la messe ne communiaient qu'à la dernière messe. Le douzième concile de Tolède, tenu en 681, condamna cet usage comme une faute grave, et interdit pour un an la célébration de la messe et de la communion aux prêtres qui s'en rendaient coupables (3). Ni les abus, ni l'augmentation du nombre des prêtres ne fit supprimer alors la répétition de la messe. Les chroniques contemporaines racontent que le pape Léon III célébrait le saint Sacrifice de la messe jusqu'à

(1) Tertul. *De coronâ*, ch. 3.

(2) Cf. Card. Bona. *Rer. liturg.* lib. I, cap. 18, § 5 et seq. ; Benoît XIV, *De Synodo diœces.* lib. V, cap. 8, § 8.

(3) Ferraris « Relatum nobis est quosdam de sacerdotibus non tot vicibus communionis sanctæ gratiam sumere quot sacrificia in una die videntur offerre ; sed in una die, si plurima per se Deo offerant sacrificia, in omnibus se oblationibus a communione suspendunt, et in sola tantum extremâ sacrificii oblatione communionis sanctæ gratiam sumunt, quasi non sit toties illis vero, et singulari sacrificio participandum, quoties corporis et sanguinis Domini Nostri Jesu Christi immolatio facta constiterit. Nam ecce Apostolus dicit : Nonne qui edunt hostias, participes sunt Altaris ? Certum est, quod hi, qui sacrificantes, non edunt, rei sunt Dominici Sacramenti. Quicumque ergo sacerdotum deinceps divino altario sacrificium oblaturus accesserit et se a communione suspenderit, ab ipsa, qua se indecenter privavit, gratia communionis anno uno repulsum se noverit... »

huit ou neuf fois par jour pour satisfaire sa piété (1).

La coutume de présenter un honoraire en argent, à la place des offrandes en nature, dont l'usage avait tout d'abord prévalu, exposa les prêtres à des tentations d'avarice, et on en vit un certain nomdre célébrer plusieurs messes uniquement pour avoir des honoraires plus élevés.

L'Eglise opposa bientôt une barrière à ces abus : un concile du onzième siècle défendait aux prêtres de célébrer plus de trois messes par jour (2). Déjà le pape Léon V, au rapport d'un écrivain anonyme, avait porté un décret ainsi conçu : « Ut nullus presbyter plures missas in die celebret quam unam tantum, excepto die Nativitatis Domini, et in Dominica, præsente funere. » La discipline ecclésiastique s'accentue donc peu à peu. Outre le désir de réprimer les abus, on peut voir, dans ces décisions conciliaires ou pontificales, l'influence d'une école théologique et d'une pratique, qu'on retrouve dès le huitième siècle, de ne laisser célébrer à chaque prêtre qu'une messe par jour. C'était l'habitude de saint Boniface, archevêque de Mayence. Cependant cette pratique ne paraît pas avoir été uniforme dans une contrée : on trouvait dans le même pays des prêtres partisans de l'une et de l'autre opinion. Walafrid Strabon, qui nous a rapporté les raisons alléguées de part et d'autre, incline de préférence vers le binage. Toutefois il conclut par ces sages paroles, qui montrent bien qu'il ne s'agit encore que d'opinions théolo-

(1) Walafrid Strabon. *De rebus eccles.* ch. 21, et Baronius *ad ann* 816. t. IX.

(2) *Concil. Salegunstudiense.* Thomassin *De vet. et nov. Eccl. Discipl.* part. 3, l. 1, cap. 72, § 3. Cf. Labbe, Coll. des Conc. t. XI, p. 918, rapporte un canon promulgué en 967, en Angleterre, qui contient la même prescription.

giques : « Itaque unusquisque in sensu suo abundet, dum fides concordet, ut nec sæpius offerentes æstiment Deum aliter petitiones non posse discernere, nec semel hostiam per diem immolantes suæ fidei subtilitatem potius quam superiorum devotionem divinitus acceptari (1). » On sent néanmoins, dans les dernières paroles du moine allemand un reproche de nouveauté et de subtilité dans la foi, adressé aux Prêtres qui ne célébraient la messe qu'une fois le jour.

C'est cependant la pratique qui va prévaloir.

Elle est recommandée spécialement par le pape Alexandre II (2) : « Sufficit sacerdoti unam missam « in die una celebrare, quia Christus semel passus est « et totum mundum redemit. Non modica res est unam « missam facere et valde felix est qui unam digne ce- « lebrare potest. Quidam tamen pro defunctis unam « faciunt et alteram de die. Qui vero pro pecuniis aut « adulationibus sæcularium una die præsumant plures « facere missas, non æstimo evadere damnationem. » Quelques auteurs ont voulu voir dans ces paroles un ordre formel interdisant le binage. Il n'en est rien. Alexandre II ne porte pas une loi : il expose une opinion théologique en même temps que la pratique de son temps. A cette époque les prêtres ne disaient généralement qu'une messe par jour ; quelques-uns cependant en disaient deux, dans quelques circonstances graves, pour procurer du soulagement aux défunts. Si le mobile du binage est la charité, le pontife n'y voit rien que de louable ; si au contraire, c'était un esprit de cupidité ou de basse flatterie, il y aurait, à son sens,

(2) Walf. Strabo, *De rebus eccl.* cap. 21.

(1) Can. *Sufficit, de Consecrat.*, dist. I.

faute grave. Telle est l'interprétation que donne Vasquez de ce document (1).

Même à l'époque où les papes recommandaient à chaque prêtre de ne célébrer qu'une messe par jour, il y avait certaines circonstances où le binage était quasi-obligatoire. D'après les anciens rituels, on devait célébrer trois messes à Noël et deux aux jours suivants : la Circoncision, le Jeudi-Saint, la veille de l'Ascension, les trois jours de jeûne de la semaine de la Pentecôte, le jour des principales fêtes des Saints, comme la Nativité de saint Jean, la fête des Saints apôtres Pierre et Paul, quand deux fêtes tombaient le même jour, quand il fallait célébrer une messe votive pour une cause grave ou une messe de *Requiem* pour un défunt (2). Nous avons sur ce dernier point plusieurs autorités de la plus haute importance. La Glose d'abord sur le chapitre *Consuluisti*. Innocent III défendait de célébrer plusieurs messes le même jour, *excepto die Nativitatis Dominicæ, nisi causa necessitatis suadeat*. Or, de quelle nécessité s'agit-il, demande la Glose : *Respondeo, si celebravit de die et postea aliquis moriatur*. Dans un concile d'Angleterre, tenu sous Honorius III, il est dit que lorsqu'il se présente un enterrement, le prêtre dira deux messes, l'une du jour, l'autre *pro defunctis* (3). Dans des conciles tenus un

(1) Vasquez, *In 3am part. D. Thom. quæst* 83, *art.* 2, *cap.* 5, *n.* 48. « In prædicta epistola solum damnantur qui pro pecuniis aut adulationibus sæcularium una die præsumunt plures missas celebrare : de iis vero qui ex sola devotione plures celebrarent, nihil dicitur. » Cf. Thomass l. c. part. 3, l. I, cap. 72, n. 6.

(2) Cf. Card. Bona. *Rerum liturgic*, lib. I. cap. 18, n. 5; const. de Benoît XIV, *Quod expensis ;* Gonzalez, in cap. *consuluisti, de celeb. Miss.* Walafrid Strabon, *De eccl, off.*, cap. 21 ; Fortunat. *De eccl off.*, lib. IV, cap. 2.

(3) Collect. des conciles d'Angleterre, Londres, 1737, t. I. p. 586, n. 7.

peu plus tard, cette faculté est restreinte aux dimanches et jours de fêtes, et pour les cas où il n'y aurait pas de prêtre pour la seconde messe. De plus il est instamment recommandé au célébrant de ne pas prendre les ablutions à la première (1). Le concile de Rouen de 1231, contient les mêmes prescriptions (2).

La première défense rigoureuse que nous rencontrons dans les Décrétales est celle portée par Innocent III (3) : « Respondemus, dit le pontife, quod, excepto die Nativitatis Dominicæ, nisi necessitatis causa suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam missam solummodo celebrare. »

Voilà la loi promulguée, emportant avec elle l'obligation, malgré le mot *sufficit*, qui semblerait restreindre la constitution pontificale à un simple conseil. Il faut prendre ce mot dans le contexte pour en saisir le véritable sens ; or, d'après le contexte, *sufficit* indique un ordre formel. Vasquez l'explique ainsi : « Nam quod quæsitum fuit : utrum valeat celebrare, idem est ac si quæreretur : utrum liceat ei celebrare. Cum ergo respondit pontifex, sufficit, etc. hoc verbum denotat præceptum prohibens plus quam semel celebrare (4). » Honorius III, successeur immédiat d'Innocent III, emploie aussi ce même mot *sufficiat* pour exprimer la défense formelle de célébrer plusieurs fois le même jour (5).

Les pontifes et les congrégations romaines qui ont

(1) Coll. des conciles d'Angleterre, t. II, p. 179.

(2) Collection de Hardouin, t. VII, p. 186 et sqq. n. 14. Cf. Benoît XIV, *Institut. Ecclesiast.* XXXVI, p. 186 et const. *Quod expensis* et *Nova hæc*, vers. medium.

(3) Cap. *Consuluisti, de Celebratione Missarum.*

(4) Vasquez, l. c.

(5) Cap, *Te referente, de celebratione Missarum.*

défendu le binage ont toujours invoqué cette décrétale, dont l'obligation est aujourd'hui encore en pleine vigueur.

Remarquons 1° que nous sommes en présence d'une loi purement ecclésiastique, et non pas d'un précepte divin. L'Eglise, qui a établi la loi, peut la rapporter entièrement ou la modifier à son gré, suivant les mœurs et les besoins des populations. Ces modifications, nous en remarquons les traces dans le cours des siècles, et elles nous montrent l'Eglise chaque jour plus facile à accorder des dispenses. Tout d'abord et assez longtemps on applique la loi avec une rigueur qu'on pourrait dire extrême. « Nous décrétons, disait le « concile de Bordeaux, en 1563, que les Evêques ne « donnent une faculté de ce genre qu'à un prêtre d'une « vertu éprouvée, et cela pour des causes très graves ; « que cette faculté soit circonscrite à un temps très-« court, et ne soit pas transportée à d'autres jours « que les dimanches et les fêtes (d'obligation), dans « des Eglises diverses. » En exigeant une cause très grave, le concile exclut les cas de nécessité ordinaire ou de grande utilité. En recommandant de n'accorder la permission que pour un temps très-court, il oblige l'évêque et le curé à chercher tous les moyens possibles pour éviter le binage. Il ne permet pas le binage dans la même église, et par là il n'admet point les raisons de commodité, ou même d'une certaine nécessité fondée sur la l'exiguité d'un local qui ne peut contenir en même temps toute la population d'une paroisse. Enfin il n'autorise pas une seconde messe en dehors des dimanches et des fêtes d'obligation.

Rome admit successivement les causes de nécessité ordinaire ou de grande utilité, le binage dans la même église, l'union indéfinie de deux paroisses, enfin la

seconde messe à certaines fêtes qui ne sont plus d'obligation. Le Souverain Pontife refusa longtemps cette dernière concession : mais il finit par l'accorder assez largement, en 1878, à la demande de Mgr l'Evêque de Langres.

2° La décrétale d'Innocent III ne mit pas immédiatement fin aux abus. L'esprit de cupidité trouva un biais pour tourner la loi pontificale et percevoir du moins plusieurs honoraires, s'il n'y avait plus qu'une seule messe permise par jour. On vit certains ministres consacrer autant d'hosties qu'ils avaient reçu d'honoraires. D'autres récitaient plusieurs fois les prières du commencement de la messe jusqu'à l'offertoire, puis autant de fois les secrètes, ne disaient qu'une fois le canon, puis répétaient les oraisons de la post-communion en nombre de fois égal à celui des premières oraisons, le tout en proportion du nombre des intentions rétribuées. On appelait ces sacrifices des messes à deux faces ou à trois faces, suivant le nombre des répétitions (1). Nous trouvons une trace de cette coutume dans une constitution d'Odillon, évêque de Paris, où il est dit : « Nullus bis in die missam audeat celebrare *aut cum duplici introitu*, nisi in magna necessitate (2). »

§ II. *Causes qui rendent le binage licite.*

Bien qu'en règle générale le binage soit interdit, il est cependant licite, en certains cas, soit en vertu d'une loi générale, soit en vertu d'une dispense du Souverain Pontife.

(1) S. Liguori, *Theolog. Moralis* lib. VI, n. 316.

(2) Thomassin, *l'Ancienne et la nouvelle discipline* p. 3, l. I, cap. 74, n. 67.

I. Loi générale qui autorise le binage.

« Respondemus quod, exceptâ die Nativitatis Dominicæ, nisi necessitatis causa suadeat, sufficiat sacerdoti..» La loi générale autorise donc le binage dans deux circonstances : à Noël, et dans les cas de nécessité.

1° *Les trois messes de Noël.* — Suivant quelques auteurs, l'usage des trois messes de Noël prendrait son origine dans une ordonnance du pape saint Télesphore, qui prescrivait une messe au milieu de la nuit en mémoire de la naissance de Jésus-Christ, une seconde à l'aurore en mémoire de la manifestation de Jésus aux bergers, enfin une troisième vers neuf heures du matin en mémoire de la manifestation du Sauveur au monde entier (1). D'autres n'y voient qu'un vestige de l'ancienne discipline, gardé comme souvenir par l'Eglise.

En France, jusqu'au IX siècle, on ne célébrait que deux messes le jour de Noël. L'usage d'en célébrer trois ne commença que du temps de Charlemagne, au moment de l'introduction de l'ordo romain en France. Tout d'abord les évêques seuls profitèrent de cette faculté et ils se la réservèrent; mais dans la suite, pour établir l'uniformité, ils la communiquèrent à tous les prêtres (3).

Les écrivains ecclésiastiques ont cherché des explications mystiques de ce nombre trois. Outre celle que nous avons déjà mentionnée, rapportons encore celles

(1) Cap. *Nocte, de Consecrat.*, dist. I.
(2) Benoît XIV, constit. *Declarasti*
(3) Benoît XIV. *De festis Domini* p. 1, p. 248.

de Béde (1) de la Glose (2) et de saint Thomas (3). « Les trois messes de Noël, dit Bède, indiquent les trois états différents dans lesquels se sont trouvés les hommes, avant la loi de Moïse, sous cette loi et après elle, sous la loi de grâce. Ce que la Glose exprime dans ces deux vers :

Quarum prima tibi tempus quo lege carebant :
Altera dat Moysen, designat tertia Christum.

« Quant au jour de Noël, dit saint Thomas, on célèbre plusieurs messes à cause de la triple naissance du Christ, dont l'une est éternelle et reste cachée par rapport à nous. C'est pour cela qu'on chante une messe pendant la nuit, dans l'introït de laquelle on dit : *Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon fils et je vous ai engendré aujourd'hui.* L'autre est temporelle, mais spirituelle ; c'est celle par laquelle le Christ naît, comme l'étoile du matin, dans nos cœurs, selon l'expression de saint Pierre (II. Pet. I), et c'est pour ce motif qu'on chante la messe de l'aurore, dans l'introït de laquelle on dit : *La lumière brillera aujourd'hui sur nous.* La troisième est la naissance temporelle et corporelle du Christ, par laquelle il est sorti du sein de la Vierge, ayant revêtu notre chair et s'étant rendu visible pour nous. C'est pour cette raison que la troisième messe se chante en plein jour et qu'on dit dans l'introït : *Un enfant nous est né.* On pourrait dire aussi que la naissance éternelle existant en elle-même dans la pleine lumière, il en est fait mention pour ce motif dans l'évangile de la troisième messe, tandis que, selon la naissance corporelle, le Christ est né littéralement

(1) *In serm. de Nativitate.*
(2) *Glossa in cap. Nocte* 48 *de Consecr. dist. I.*
(3) *III. part. quæst.* 83, *art.* 2.

au milieu de la nuit, pour montrer qu'il venait pour éclairer les ténèbres de notre faiblesse. C'est pour cela que dans la messe de la nuit, on dit l'évangile de la naissance corporelle du Christ. (1) »

1° La célébration des trois messes de Noël n'est pas obligatoire pour les prêtres qui n'ont pas charge d'âmes : c'est une faveur dont chacun est libre de profiter. Elle n'est pas non plus obligatoire *per se* pour les curés qui ont charge d'âmes : on ne trouve nulle trace d'une loi de ce genre; mais elle peut le devenir *per accidens*, en ce sens que, pour éviter le scandale, un curé doit procurer, autant que possible, trois Messes à ses paroissiens, qu'il les dise par lui-même ou qu'il se fasse remplacer par un autre (2). Il ne s'en suit pas que l'assistance aux trois messes soit obligatoire pour les fidèles. Ils peuvent n'assister qu'à une seule messe, la nuit ou le jour, ainsi que l'enseignent communément les théologiens.

Les trois messes sont obligatoires pour les chapitres des cathédrales et des collégiales, qui doivent faire célébrer trois messes conventuelles, aux heures indiquées par la rubrique du missel et celle du Rituel, à moins d'un indult qui les en dispense. Le nombre trois est rigoureux, et il n'est pas permis de le passer sous prétexte, par exemple, qu'un prêtre serait chargé de deux paroisses, et qu'il devrait trois messes à chacune d'elles.

2° On ne peut célébrer, la nuit de Noël, qu'une messe chantée; toutes les messes basses y sont interdites, même pour celui qui a chanté la messe de la nuit, et l'usage contraire est déclaré un abus que les

(1) S. Thom. Somme Th. 3e part. quest. 83, art. 2.

(2) Benoît XIV, *De sacrificio Missæ*. lib. 3, Cap. 4.

Evêques doivent s'efforcer de déraciner (1). Le Souverain Pontife accorde aujourd'hui assez facilement des dispenses (2).

3° La première messe chantée ne doit pas être *commencée* avant minuit. La messe de l'aurore, quand elle est obligatoire, doit être dite à l'aurore, à moins d'un indult. Quant aux messes basses, on peut les dire, de suite ou avec intervalles, depuis l'aurore jusqu'à midi.

A la chapelle papale, et dans quelques églises, soit en vertu d'une antique coutume, soit en vertu d'un indult pontifical, on célèbre la première messe de la nuit dans la soirée de la vigile de Noël. A la chapelle pontificale, on commence l'office vers huit heures et demie ou neuf heures du soir, de manière à le terminer un peu avant minuit. Dans les autres églises, on ne peut commencer qu'à l'heure marquée par l'indult qui accorde la concession.

Le cardinal qui célèbre la messe à la chapelle pontificale, peut, s'il le veut, prendre un repas au milieu de la journée de la vigile, mais il doit s'abstenir de la collation du soir. On cite cependant quelques exemples d'un jeûne complet, bien que non obligatoire, depuis le milieu de la nuit de la vigile. Si la messe se termine avant minuit, le célébrant peut prendre les ablutions et même une collation et dire deux messes le lendemain.

Dans les églises qui ont l'autorisation d'anticiper la messe de la nuit et de la dire avant minuit, le jeûne est obligatoire pour toute la journée de la vigile de Noël, depuis minuit. Il n'est pas défendu au célébrant

(1) S. R. C. 18 sept. 1781. n. 4405, ap I et II.
(2) *Analecta* 1e série col. 31-34.

de dire la messe de la vigile, mais il devra s'abstenir de prendre des ablutions à cette messe. Si la première messe de Noël est terminée avant minuit, le célébrant peut prendre des ablutions et même une collation. Il en est autrement, si la messe est terminée après minuit ; il lui faut garder le jeûne, s'il désire dire ses deux autres messes (1).

4° Les messes de Noël sont ordinairement interdites dans les oratoires privés. Il n'y a d'exception que pour les oratoires privés où la messe est permise *tous les jours de l'année* : le prêtre qui peut y dire une messe peut y celébrer les trois messes de Noël (2).

5° Le prêtre qui ne dit qu'une messe doit choisir dans le missel celle en rapport avec l'heure à laquelle il célèbre. Certains auteurs ont enseigné que l'on devait préférer la troisième messe quand, le jour de Noël, après le lever de l'aurore, on n'en disait qu'une. Cette opinion doit être abandonnée aujourd'hui. En 1875, la Sacrée Congrégation des Rites, interrogée sur ce point. par le procureur général des Chartreux, donna la réponse suivante : « Sacra Congregatio rescribendum « censuit : Sacerdos qui unam tantam missam celebrat, « legat missam quæ respondeat circiter horæ juxta « rubricas peculiares ejusdem diei. Atque ita rescrip- « sit et servari mandavit die 19 junii 1875.

2° *La nécessité, cause de binage.* — Le pape Innocent III et tous les canonistes après lui ont admis, comme cause légitime de binage, la nécessité. Or que faut-il entendre par cette nécessité et quand se ren-

(1) Ferrari, v° *Missa*, § 5, n. 46 à 57. Mülhbauer, v° *Nativitas Domini*, § 7, *Missa*. t. II, p. 329 à 338. *Analecta*, 1e série, p. 29-36.
(2) S. R. C. 13 janv. 1725.

contre-t-elle ? On en signale deux cas qui rentrent dans le droit commun.

1er Cas. — Si un prêtre célébrant la sainte messe se trouve subitement empêché de continuer après la consécration et avant la communion, le sacrifice doit être achevé le plus tôt possible par un autre prêtre. Si, parmi les prêtres présents, il en est un qui n'ait pas encore célébré, c'est à lui que reviendra la charge de continuer la messe, et il ne pourra pas en célébrer une autre ce jour-là. Si tous les prêtres ont célébré déjà, l'un d'eux devra, quoique ayant rompu le jeûne eucharistique, monter à l'autel et parfaire le sacrifice. « Si sacerdos ante consecrationem graviter infirmetur, vel in syncopen inciderit, aut moriatur, prætermittitur missa. Si post consecrationem sanguinis, vel utroque consecrato id accidit, Missa per alium sacerdotem expleatur ab eo loco ubi ille desiit, et in casu necessitatis etiam per non jejunum (1). »

Nous donnons quelques explications de la règle générale. 1° On ne doit continuer la messe que quand le célébrant vient à manquer au moins après la consécration de l'hostie et avant la communion du précieux sang. La première partie de la messe et les oraisons qui suivent la communion ne sont pas des parties essentielles du sacrifice ; celui-ci n'est constitué véritablement dans son essence propre et dans son intégrité que par la consécration et la communion.

2° La continuation ne peut avoir lieu que si le second célébrant est prêt assez tôt pour qu'il n'y ait pas interruption morale entre les deux actions, et que l'on puisse dire qu'il n'y a qu'un seul et même sacrifice. Les auteurs enseignent généralement que, après deux heures,

(1) Rubric. gener. Miss. *De defectibus circa missam...* § X, n. 3.

le prêtre survenant ne pourrait pas achever la messe, parce que cet intervalle de temps suffirait pour rompre l'unité morale du sacrifice. Dans ce cas ils estiment qu'on devrait placer les saintes espèces dans le tabernacle, et les consommer à la première messe qui suivra (1).

3° On doit préférer le prêtre qui n'a pas célébré à celui qui a célébré, parce que, quand il y a un prêtre à jeun pésent, le cas de véritable nécessité ne se vérifie pas. Ce prêtre qui terminera la messe, ne ferait-il que consommer les saintes espèces et réciter les dernières oraisons, ne peut célébrer une seconde messe. Ainsi l'a déclaré la Sacrée Congrégation, le 16 décembre 1823 (2). La raison péremptoire de cette défense, donnée par tous les consulteurs dans la cause ci-dessus, est que le second prêtre a offert un véritable sacrifice, les deux célébrants formant une seule personne morale, et que par là il rentre dans la règle commune qui défend de célébrer deux fois le même jour.

4° En l'absence d'un prêtre qui ait gardé le jeûne eucharistique, un prêtre qui n'est plus à jeun peut et doit, si le moment est encore opportun, achever la messe, pour ne pas laisser le sacrifice inachevé.

2° Cas. — Le second cas de nécessité se vérifie, au témoignage presque unanime des canonistes, dans les deux circonstances suivantes : *a*) quand un curé est chargé de deux paroisses, assezéloignées pour que les fidèles ne puissent pas facilement se rendre dans l'une des deux églises pour y entendre la sainte messe,

(1) Tournely, *De Sacrificio Miss.*

(2) S. R. C. Gardell. n. 4601. Cf. *Mülhbauer* v° *Missa*, § 43, t. II, p. 153.

ou quand une paroisse se compose de plusieurs hameaux placés à une trop grande distance les uns des autres ; *b*) quand l'église paroissiale est trop étroite pour contenir la population de la paroisse.

Pour que le binage soit licite, même dans ces cas, il faut la vérification de plusieurs conditions : 1° la permission de l'Evêque ; 2° l'impossibilité de pourvoir autrement au besoin spirituel des fidèles ; 3° l'absence d'un prêtre qui puisse dire une messe ; 4° l'occurrence d'un dimanche ou d'une fête d'obligation.

Tous ces points ont été étudiés et discutés dans deux documents d'une autorité incontestable : la constitution *Declarasti nobis*, adressée le 16 mars 1747, par Benoît XIV, à l'évêque d'Huesca, en Aragon, et l'instruction de la Propagande. Quant à la constitution de Benoît XIV, nous nous sommes efforcés d'en reproduire exactement la doctrine dans tout le cours de cette étude. Nous citons intégralement l'instruction.

Instruction de la S. Congrégation de la Propagande sur le binage.

1. — « Le pouvoir de biner, que le S.-Siège a coutume d'accorder aux ordinaires des Missions, avec faculté de le communiquer à leurs missionnaires, a donné lieu à plusieurs consultations qu'ils ont soumises à cette S. Congrégation. Cela vient de la rigidité des clauses qu'on a insérées dans les formules par ordre d'Alexandre VII. On a donc cru opportun de recueillir, dans la présente instruction, les maximes et les règles les plus communes qu'on doit avoir en vue dans l'usage du pouvoir en question.

2. — Tout le monde sait que, dans la discipline actuelle de l'Eglise, les prêtres ne peuvent célébrer le

saint sacrifice qu'une fois par jour. C'est la règle générale établie par Innocent III : *Respondemus quod, excepto die Nativitatis Dominicæ, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam missam solummodo celebrare* (1). »

3. — On permet donc aux prêtres de dire plusieurs messes par jour en cas de nécessité. Mais cela doit s'entendre de deux messes, jamais davantage, malgré la gravité des raisons que l'on croirait avoir pour en dire un plus grand nombre. C'est ce qui résulte des termes mêmes des formules. Le préfet des missions de Capucins de Tunis demanda jadis, tous ses missionnaires étant en prison, s'il pourrait dire plus de deux messes par jour, *si necessitas urgeat :* la Congrégation générale de la Propagande répondit (7 août 1684) : *Non posse vigore facultatum.* C'est ce qui avait été précédemment décidé par une Congrégation générale tenue devant le Pape, le 17 février 1648; en effet, apprenant que les prêtres esclaves à Alger, célébraient abusivement trois messes par jour, « SSmus... jussit per dictum præfectum (Algeriæ) præcipi nomine Sanctitatis Suæ sacerdotibus,.. quod cum sedes apostolica in facultatibus missionariorum potestatem seu licentiam concesserit celebrandi bis in die, ubi necessitas id exegerit, ne deinceps ultra duas missas celebrent. » On a refusé la même chose en 1818 et en 1820 au préfet apostolique de Tunis.

4. — Ainsi la nécessité est le seul titre qui fasse autoriser les prêtres à biner. Mais, comme le fait observer Verricelli, « hæc necessitas non est desumenda ex parte inopiæ sacerdotum, sed ex parte necessitatis spiritualis populi, et raritate sacerdotum (2). »

(1) Cap. *Consuluisti*, de cel. miss.
(2) *De apostolicis missionibus, tit.* 4, *quæst.* 98, *dub.* 18, n. 201 »

« Ce principe posé, il devient facile d'en tirer plusieurs règles négatives sur l'usage du binage.

a) Il n'est pas permis de biner aux fêtes supprimées, la population étant dispensée d'entendre la messe. C'est ce que la S. Congrégation décida en 1837. « *Re mature perpensa, ex ipsius formulæ verbis* « *satis clare patuit non posse facultates ad abro-* « *gatas festivitates extendi. Cum enim in memorata* « *formula declaretur facultatem valere si necessitas* « *urgeat, sequitur ex eo unice titulo, quod dies illi* « *festi olim fuerint, non posse missam bis ab eodem* « *sacerdote celebrari.* »

b) Il est pareillement défendu de biner pour la commodité des personnes qui voudraient remplir le précepte d'entendre la messe dans leurs chapelles domestiques. En 1842, le vicaire apostolique de Limbourg fit savoir que la coutume s'était établie dans le pays, de permettre le binage dans les chapelles particulières, *in catrisis magnatorum;* ne voyant pas en cela la nécessité exigée par les formules, il demanda, tant à raison de la coutume que pour l'utilité morale qui en résultait, l'autorisation de le permettre ; mais le saint-Office jugea : *Juxta exposita non expedire.* Le vicaire apostolique réplique que quelques prêtres continuaient de biner en vertu de la permission qu'ils avaient eue de son prédécesseur ; le Saint office décida : « *Facultatem esse revocandam quatenus vicarius apostolicus Limburgem. prudenter id fieri posse existimet.* »

c) Il résulte de ces décisions que la coutume n'est pas un titre suffisant afin qu'un prêtre puisse célébrer le saint sacrifice deux fois le même jour. C'est ce que Benoît XIV enseigne dans la constitution « *Declarasti nobis,* » adressée le 16 mars 1746, à l'évêque d'Hues-

ca, dans l'Aragon : « Solum inquirimus, dit le pontife, utrum ea consuetudo rationem præscriptionis sibi aut præsumptionis comparavit, et utrumque falsum et alienum judicamus. » En ce qui concerne la prescription, Benoît XIV s'exprime ainsi : « Si etenim juxta civiles leges sanctæ res prescribi non possunt, absonum undique est asserere, fuisse per prescriptionem aliquid obtentum vel acquisitum, quod adversetur sanctionibus universalibus Ecclesiæ, quarum observantiam sacrum Concilium Tridentinum in missarum celebratione sacerdotibus omnibus præcipit. » Par rapport à la présomption, il dit ce qui suit : « Sed, cæteris prætermissis, subdimus hæc intelligi posse de illis privilegiis, quæ impetrari potuissent a sede Apostolicà, si quis ea postulasset, non vero de iis, quæ cum postulantur, negari omnino consueverunt, ne præsumptio plus habeat roboris et momenti quam veritas. » C'est pourquoi lorsque la S. Congrégation a su que la coutume de biner sans nécessité s'était introduite quelque part, elle n'a pas manqué de désapprouver une pareille coutume comme abusive, et elle a excité le zèle des évêques à la supprimer.

d) La pauvreté des prêtres ne justifie pas le binage, ainsi qu'on l'a dit plus haut d'après Verricelli. En 1688, un archevêque d'Irlande demanda, si seule la raison de pauvreté pouvait autoriser les réguliers à dire deux messes les jours de fête, dans les maisons particulières, quoique toutes les paroisses et les couvents eussent leurs églises et leurs chapelles ; la réponse de la S. Congrégation fut négative. Dans deux assemblées générales de la Propagande, tenues le 7 mars 1743 et le 28 juillet 1750, il fut représenté que l'abus en question régnait encore en Irlande, et qu'un grand nombre de prêtres usaient du pouvoir de biner,

uniquement pour obtenir des aumônes plus abondantes, et par là s'entretenir plus confortablement; les E^mes^ Cardinaux donnèrent cet ordre : « Graviter moneantur sacerdotes, ne facultate celebrandi bis in die abutantur, ut stipendium largius et pinguius habeant. » Et Benoît XIV (1), déclare que c'est un intolérable abus qu'on autorise un prêtre à biner, « *cum in finem, ut duplici eleemosyma decentius se sustentaret.* » En 1817, le concile provincial de Turin ayant fait à ce sujet une défense fort sévère, les religieux pauvres portèrent plainte en disant que cela leur causait un grand préjudice, parce qu'ils vivaient avec les contributions des fidèles, et que la défense en question leur enlevait les aumônes qu'ils avaient l'usage de quêter à la porte de l'Eglise, à l'occasion de la messe; la S. Congrégation voulut aviser les Evêques que « *in impertienda de auctoritate apostolicâ sacerdotibus licentia celebrandi diebus festis de præcepto duas missas ob causas necessitatis ab apostolicis constitutionibus approbatas, rationem habeant sacerdotum regularium ac præsertim illorum qui pauperibus cœnobiis moram tradunt.* » Au reste, l'abus n'est plus possible, la S. Congrégation du Concile ayant décidé récemment qu'il n'est pas permis de recevoir d'honoraire pour la seconde messe : « Ex praxi generali presbyteris non concedi eleemosynam recipere pro secunda missa, etiamsi de illis agatur qui, parochiali munere instructi, ideo stipendium pro prima missa nequeunt obtinere, quod eam pro populo applicare teneantur. » La propagande a notifiée cette décision aux ordinaires des missions par une circulaire spéciale, en date du 15 octobre 1863. Cependant, à cause des circonstances

(1) Constitution *Apostolicum ministerium*, du 30 mai 1753, § 11.

particulières de quelques missions, le saint Père a bien voulu autoriser lesdits ordinaires, dans cette même circulaire, « ut justa et gravi causa intercedente sacerdotes sibi subditi etiam pro secunda missa in eadem die celebranda stipendium percipere possint ac valeant. »

e) Enfin, il n'est pas nécessaire de faire observer que le prêtre n'est pas autorisé à biner lorsqu'on peut avoir un autre prêtre qui puisse satisfaire à la nécessité des fidèles. C'est ce que Benoît XIV enseigne expressément dans la constitution *Declarasti nobis* déjà citée. C'est pourquoi, avant de permettre le binage, il faut examiner si l'on peut employer quelqu'un des moyens reconnus dans le droit, afin de pourvoir au besoin spirituel des fidèles. D'abord, le curé est obligé de fournir l'honoraire à un autre prêtre. S'il ne le peut, la population est tenue ; supposé qu'on ne puisse l'y forcer à cause de sa pauvreté, l'ordinaire devrait prendre cette charge (1).

5. — Tels sont les cas où le binage est prohibé. Passons aux cas de nécessité qui admettent la double célébration. Benoît XIV les expose dans la constitution *Declarasti nobis*. Il observe d'abord que le sentiment unanime des théologiens autorise le binage pour le prêtre, *qui duas parochias obtineat, vel duos populos adeo sejunctos, ut alter ipsorum parocho celebranti per dies festos adesse nullo modo possit, ob locorum maximam distantiam*. C'est le premier cas, et le plus commun. Un autre est *quando una tantum sit ecclesia, in qua missa celebratur et ad quam insimul universus populus convenire non potest*.

(1) Benoît XIV, *loc. cit. Votum* du Card. de Zelada, dans le *Thesaurus* de la Congrégation du Concile, cause *Derthusen*. du 26 août 1768.

6. — On peut biner dans ces divers cas, même sans avoir les pouvoirs exprimés dans les formules que la Propagande a coutume de donner, parce que le droit commun lui-même permet le binage, toujours cependant avec dépendance des ordinaires, qui doivent juger de la vraie nécessité et de la possibilité de recourir aux moyens canoniques dont il a été parlé plus haut. En effet, après avoir exposé ces divers cas, Benoît XIV dit : « *Quæ huc usque dicta sunt, canonicis etiam generalibus sanctionibus innituntur.* » Bien plus, le curé qui a deux paroisses, *nedum posse, sed plane teneri bis eodem die missam celebrare ;* » tel est le sentiment commun des théologiens, comme le fait remarquer Benoît XIV (1). Il suit évidemment de là que l'article des formules de la Propagande sur le binage, donnant un pouvoir nouveau, s'étend à des cas de nécessité que le droit commun n'envisage pas ; autrement, ce pouvoir deviendrait inutile, tout au moins pour les pays où les paroisses érigées canoniquement, sont soumises aux dispositions de droit commun. Benoît XIV reconnaît pleinement ce que nous venons de dire ; car dans son traité *De sacrificio missæ*, il dit d'abord : « *Casum qui revera contingit, eum esse cum parochus duas habet parochias*, etc., mais il ajoute : « *Neque tamen quidquam præjudicatum volumus de aliis casibus, in quibus vel ob locorum distantiam, vel ob paucitatem sacerdotum, aut hæreticorum aut infidelium persecutionem ne fideles missa careant, opus est a sacerdotibus duas missas celebrari.* » Ces causes se présentent effectivement dans les missions, et c'est pour cela que les supérieurs sont autorisés à permettre le binage. Un missionnaire de

(1) *De Syn. diœces. lib.* 6, c. 8, n. 2.

Philippopolis, en 1832, ne voulait pas biner, quoiqu'il desservît plusieurs populations ; la Congrégation générale de la Propagande lui fit intimer l'ordre de biner, et on lui écrivit : « Si vous voulez savoir pourquoi la permission de biner, dans la formule, est subordonnée à des conditions si rigoureuses, vous trouverez la solution dans la formule elle-même ; car vous y verrez que l'indult n'est pas limité au besoin de la population pour les jours de fête, mais que, conçu dans des termes généraux, il comprend également les autres cas dont il s'agit, tel que la nécessité d'administrer le Viatique aux malades dans les deux paroisses. C'est pour tous ces cas qu'on doit garder les réserves exprimées dans l'indult. »

7. — Ces cas, qui ne sont pas fréquents, ont assez souvent embarrassé les évêques et les missionnaires, surtout parce qu'ils ont douté d'être en présence de raisons suffisantes pour biner, d'après les clauses de l'indult. D'autre part, les cas qui peuvent se présenter à ce sujet dans les missions, sont si variés et si différents, qu'il n'est pas possible de les prévoir, et surtout de prescrire des règles fixes, car l'appréciation peut changer suivant les circonstances de lieux, de temps et de personnes. Cela fait que la solution des doutes particuliers qu'on a présentés, a été le plus souvent remise au sage discernement du supérieur de la mission.

8. — D'abord, on a demandé plusieurs fois une règle sur le nombre des fidèles qui est censé suffisant pour qu'on puisse dire une seconde messe. Dans la constitution *Apostolicum ministerium*, la permission de biner, « *cum eorum numerus qui diebus festivis tenentur sacris assistere, talem exhibeat necessitatem, ut nisi alicui sacerdoti duas missas eadem die cele-*

brandi potestas concedatur, Ecclesiæ mandata plures *non satisfacerent.* » Mais ce principe général ne tranche pas tous les doutes sur le nombre des fidèles qui est nécessaire pour biner. Il faut dire de même d'une réponse purement négative que fit le Saint-Office en en 1688 ; quelques capucins missionnaires en Grèce avaient demandé : « Utrum missionarius sacerdos solus in loco degens duas missas diebus dominicis et festivis pro quindecim seu vigenti personis, quæ legitime impeditæ primæ missæ adesse non valuerunt, celebrare possit ?» Le Saint-Office, le 28 janvier de la dite année, répondit : *Non licere.* Le nombre de vingt est donc insuffisant. Quel est le nombre qui peut suffire ?

9. — Sur cette question, comme pour ce qui concerne la distance, la Congrégation a eu pour maxime de s'en rapporter à la prudence des ordinaires des missions, qui doivent accorder la permission de biner; car eux seuls peuvent apprécier sur les lieux toutes les circonstances. En effet, le préfet de la mission de Tunis en Barbarie, ayant demandé en termes généraux quel devait être le nombre des fidèles qui seraient privés de la messe si l'on ne binait pas, la Congrégation générale de la Propagande, le 16 novembre 1688, répondit : *Relinquatur caritati et conscientiæ P. Præfecti.* Il en fut de même en 1828 ; l'évêque de S. Louis, aux Etats-Unis d'Amérique, fit connaître que lui-même et d'autres évêques éprouvaient des anxiétés de conscience, vu les formules des indults, et il fit la question : « Utrum quoties triginta aut quinquaginta fideles periculo exponentur missam de præcepto non audire, bis celebrare valeant ? » Léon XII ordonna à la Propagande de répondre de la façon qui suit : « Omnem te anxietatem animi deponere debere, et quin commovearis verborum rigore, se conscientiæ ac pru-

dentiæ tuæ committere, ut judices quibus in casibus, ratione habita adjunctorum diœcesis tuæ, graves secundum conscientiam prudentiamque tuam arbitratus fueris, Sanctitas Sua posse te absque ulla dubitatione ea facultate uti benigne declaravit. » (13 mars 1828).

10. — Même réponse en 1851. Le vicaire apostolique de Limbourg consulta par rapport à la distance : « In hac regione ex antiqua consuetudine binandi licentia aliquando conceditur ob necessitatem moralem licet parochia vicinior non distet ultra spatium mediæ leucæ : quæritur num recte ? » La Propagande répondit le 31 juillet de cette même année : « Præmisso episcoporum esse muneris pro viribus curare, ut hac uti facultate non sit opus ad succurendum fidelium necessitatibus, praxis generalis servanda in singulis casibus assignari non potest. Quapropter in casibus ut supra particularibus deficiente presbyterorum copia, aliisque omnibus circumstantiis mature perpensis, prudenti judicio superioris definiendum, utrum eo in casu concurrant gravia rerum adjuncta, quæ tradunt doctores necessitatis casum efficere (uti propositus videtur) in quo dispensationi a præcepto universali de non iterando sacrificio ab eodem presbytero eademque die locus fiat, et binandi facultati tribuendæ, qua propter omnino illum uti debere ex apostolici ipsius indulti verbis apprime perspicitur. » En 1853, l'évêque de Trèves fit diverses consultations sur le binage, on lui adressa, par une lettre du 28 septembre, les instructions qui avaient été envoyées au vicaire apostolique du Limbourg : « Censuit S. Congregatio dandam esse instructionem quam... vicarius apostolicus Limburgen. obtinuit sub die 31 julii, anno 1851. »

11. — On voit que lesdites décisions confient au supérieur le soin de juger de la gravité des causes qui

exigent le binage. Quelques-unes de ces décisions méritent une mention spéciale, parce que, sans abandonner la règle ordinaire qui charge le supérieur d'apprécier les causes, en même temps elles indiquent de quelque façon la qualité ou le degré de la nécessité requise pour le binage, et parfois elles tempèrent et calment l'impression et l'anxiété exagérée que les clauses de la formule avaient produites chez les évêques et les missionnaires. Voici ce qu'on écrivait à un évêque des Etats-Unis d'Amérique, le 9 mai 1848 : « Venio ad postulatum tuum circa modum interpretandi necessitatem quæ requiritur ad licitum usum facultatis bis in die missam celebrandi.... noverit ergo amplitudo tua necessitatem hujusmodi, de qua sermo est, veram quidem, sed moralem intelligi ; non autem absolutam, de qua proinde dijudicare in singulis casibus pendet a prudenti judicio, inspectis circumstantiis. Caveas ergo oportet hac in re ab anxietate nimia in dijudicando, ne frustra concessa aut pene in nullo casu ad actum reducta facultas prædicta videatur. » Une décision de 1828 est encore plus remarquable. Un Préfet apostolique des Antilles doutant de pouvoir employer la faculté dont il s'agit, à raison des clauses sévères de la formule, sollicita des pouvoirs plus étendus, « ampliorem facultatem a sede apostolica copiam faciendi presbyteris.... ut diebus dominicis et festis de præcepto missam bis celebrare possint, cum id postulet necessitas aut spiritualis fidelium utilitas. » On fit relation au Pape dans l'audience du 13 avril et l'on écrivit ensuite au Préfet apostolique : « Talis existimatio est virtutis et prudentiæ tuæ, ut SSmus D. N. jusserit, omnem deponere te debere anxietatem animi et si existimaveris necessarium esse, vel fidelibus vehementer utile, ut sacerdotes bis missam eodem festo

die celebrent, verborum quibus rescriptum contineri videtur, rigore commoveri te non debere. Prudentiæ itaque et conscientiæ Dominationis tuæ committit de necessitate ista et causarum gravitate judicare, atque in iis rerum adjunctis facultatem per memoratum rescriptum copiam faciendi sacerdotibus ut missam bis celebrent, te habere Sanctitas sua benigne declaravit. »

12. — On laisse donc au jugement des supérieurs des missions le soin d'appliquer les principes généraux aux cas particuliers. Cette règle a été suivie par rapport aux cas qui n'offraient pas, telles qu'on les supposait, les causes graves et urgentes qu'exigent les termes abstraits de l'indult pontifical. Cela montre une fois de plus que l'on doit tenir grand compte de toute la position et de l'état des fidèles, dans l'appréciation des raisons propres à justifier l'emploi de l'indult. En 1688, le vice-préfet de la mission de Tripoli, ne sachant quel parti prendre, vu les clauses en question, demanda quel devait être précisément le nombre d'esclaves ou de personnes pour qu'on pût biner ; car au bagne, hors de Tripoli, il n'y avait quelquefois que dix ou quinze esclaves qui assistassent à la messe ; pouvait-on biner les jours de fête pour faire entendre la messe à ces esclaves ? La S. Congrégation de la Propagande, le 5 octobre de ladite année, décida : « Relinquatur charitati et conscientiæ P. vice-præfecti. » Et pourtant le Saint-Office avait rendu une décision négative pour un cas analogue, la même année, ainsi que nous l'avons rapporté, au n. 8. Il n'est par surprenant que la Propagande ait cru devoir adopter une interprétation plus douce : il s'agissait des pauvres esclaves dont la position méritait une indulgence particulière, et qui n'avaient peut-être aucun autre soutien spirituel que l'assistance au saint sacrifice. Voici un autre exemple de conni-

vence, de propension pour une interprétation plus bénigne, connivence motivée par les circonstances. Dans une lettre du 20 juin 1860, le Saint-Office écrit au vicaire apostolique d'un royaume adjacent à la Chine : « Desiderium neophytorum bis aut ter in anno SSmam Eucharistiam sumere volentium *per se* non esse urgentissimam causam in casu de quo agitur ; » c'est-à-dire pour permettre le binage selon l'indult pontifical. Toutefois le Saint-Office ajouta : *Sed, pensatis omnibus locorum et personarum circumtantiis, relinquendum arbitrio R. P. D. vicarii apostolici.* » Il s'ensuit que des causes qui ne sont pas graves par elles-mêmes et par conséquent dans beaucoup de pays, peuvent devenir graves, à cause des circonstances, dans quelques autres contrées.

13. — Tels sont les principes suivis au sujet du binage. Ils sont bien certainement de nature à tranquilliser les ordinaires des missions sur l'exécution de l'indult pontifical. Si d'une part on s'en rapporte à leur sage discernement, il est clair d'autre part qu'ils doivent agir avec une grande circonspection, car ils demeurent responsables en conscience de l'usage légitime de la faculté extraordinaire dont il s'agit. Néanmoins, nous devons dire en finissant, qu'il ne faut pas entendre les clauses de l'indult « dans la rigueur *extrême*, car ce serait perdre de vue que le Saint-Siége accorde l'indult pour l'utilité spirituelle des fidèles, en désirant qu'ils aient tous la commodité de remplir le commandement de l'Eglise. » C'est l'avertissement que la S. Congrégation transmit, en 1832, à l'évêque de Nicopolis en Bulgarie.

14. — Il reste à parler du rit que l'on doit observer dans le binage. Et d'abord, il ne semble pas nécessaire d'observer que la S. Congrégation a toujours recom-

mandé aux missionnaires d'omettre les ablutions du calice à la première messe, car ils ne pourraient pas en dire une autre, vu la loi du jeûne : Benoît XIV (1) rapporte en ces termes le décret d'un concile tenu à Nîmes en 1284, : « Si in prima, post receptionem corporis et sanguinis profusionem acceperit, non debet secundam missam in prædictis casibus celebrare. » Le binage est interdit en ce cas, quand bien même la population serait privée de messe un jour de fête. Secondement, la S. Congrégation des Rites, *in Ebusitana* du 16 septembre 1815, prescrivit d'user d'un seul calice lorsqu'on bine ; mais l'observation de ce décret rencontrant de sérieuses difficultés lorsque les deux messes sont dites dans deux églises éloignées l'une de l'autre, ladite S. Congrégation, dans l'assemblée générale du 12 septembre 1857, a décidé, pour mitiger le décret en question : *Usum duorum calicum in casu posse permitti.* L'instruction ci-jointe qui a été composée par l'ordre de la S. Congrégation des Rites, règle la manière de purifier le calice qui a servi à la première messe. De la Propagande, le 24 mai 1870 (2). »

D'après le document que nous avons cité, la vérification de plusieurs conditions est requise pour que le binage soit licite, même en cas de nécessité.

1° Il faut la permission de l'évêque pour pouvoir biner, encore que la nécessité soit de toute évidence. Il n'y a d'exception que pour les missionnaires qui obtiennent des indults spéciaux de la Propagande. Ce point, selon Benoît XIV, est absolument certain, et il repose sur l'enseignement des théologiens et sur la pratique de la Sacrée Congrégation.

(1) *De Sacrific. Missæ*, 13. c. 5, n. 4.

(2) Nous donnerons cette Instruction plus loin.

Généralement, dans leurs statuts synodaux, les évêques accordent aux doyens, ou à d'autres prêtres la faculté d'autoriser le binage quand le recours à l'évêque est impossible. Lorsque le recours à ce délégué n'est pas non plus possible, en cas de nécessité pressante, un curé pourrait biner, pour procurer à la population le moyen d'assister à la sainte messe. Devra-t-il prévenir ensuite son évêque? Assurément, si le binage doit continuer ; mais iorsqu'il n'y a eu qu'un acte unique, qui ne doit pas se renouveler, et que la nécessité était évidente, on ne pourrait guère invoquer que les convenances pour imposer une démarche qui n'est requise, ni pour tranquilliser la conscience du célébrant, ni pour ratifier des actes accomplis avec une juridiction douteuse.

2° Il faut l'impossibilité de pourvoir autrement aux besoins des fidèles. Si l'évêque pouvait procurer aux fidèles une messe, soit en donnant un pasteur à chacune des paroisses, soit en forçant le curé à prendre un vicaire, pourvu toutefois que les revenus de la cure lui permissent de le faire, il devrait d'abord employer ces moyens avant d'autoriser le binage.

3° Il faut qu'il n'y ait point de prêtre pouvant dire la messe. Benoît XIV avait principalement pour but d'examiner ce point dans sa célèbre Constitution *Declarasti nobis*. Il y établit que dans le cas où un prêtre résident dans la paroisse est capable de dire la messe, l'évêque peut forcer ce prêtre à dire la messe, encore qu'il ne soit attaché par aucun lien canonique à cette église. Le savant pontife n'a pas examiné le cas de la présence passagère d'un prêtre dans l'une des deux paroisses. Le binage sera-t-il encore permis ? Certainement non, si le prêtre consent à chanter ou à dire une des deux messes à l'heure habituelle de la pa-

roisse. Si ce prêtre ne voulait dire sa messe qu'à une heure qui dérangerait les habitudes de la paroisse, le binage, croyons-nous, serait licite.

Mais y a-t-il obligation pour un prêtre de passage dans une paroisse de chanter ou de dire une messe paroissiale, afin d'éviter le binage? A moins d'un ordre formel de l'évêque diocésain, nous ne le pensons pas, surtout s'il en devait résulter pour ce prêtre un inconvénient notable, comme une fatigue inaccoutumée, etc.

4° Il faut l'occurrence d'un dimanche ou d'une fête d'obligation, car un indult pontifical est nécessaire pour autoriser le binage dans les fêtes à dévotion.

L'abbé A. TACHY.

(*à suivre.*)

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

—

RÈGLES PARTICULIÈRES

—

4e article

—

I. Des oraisons. - De l'épitre, du graduel, et de ce qui suit jusqu'à l'offertoire.

§ *1. Remarques sur les rubriques relatives aux oraisons.* (tit. V.)

I. Rubrique n. 1.

1 Après avoir terminé la récitation du *Gloria in excelsis*, ou après le dernier *Kyrie*, si l'on ne doit pas dire l'hymne Angélique, le Prêtre baise l'autel. Toujours il baise l'autel avant de se tourner vers le peuple. « Osculatur altare « Sacerdos salutaturus populum, dit Gavantus (*Ibid.* tit. « V. n. 1. l. *o*), quasi qui accipiat pacem a Christo per « altare significato, ut eamdem det populo, pro quo statim « est oraturus. » Quarti dit la même chose (*Ibid.*) « Oscu- « latur altare... quia Sacerdos salutaturus populum et

« pacem seu gratiam illi annuntiaturus, prius illam mediante « osculo veluti accipit a Christo per altare significato, ut « eamdem det populo. » M. de Herdt s'exprime ainsi sur ce point (t. II, n. 61) : « Sacerdos, antequam se vertat ad « populum, osculatur altare, quod considerari potest vel « ut simplex salutatio altaris, vel etiam ut signum amoris « erga Christum, ut Sacerdos quasi a Christo accipiat bene- « dictionem, quam populo impertiturus est. »

2. Gavantus ajoute que les Prêtres qui font usage de lunettes ont coutume de les déposer toutes les fois qu'ils se tournent vers le peuple, et recommande de les poser en dehors du corporal (*Ibid.*) : « Qui utuntur perspicillis « solent ea hoc loco deponere primum; deponant autem « ea quidem super altare, nunquam tamen super corpo- « rale. » Bisso, citant Gavantus, donne cette coutume comme une règle à suivre (l. *p.* n. 128,) « Perspicilla depo- « nere debet Sacerdos, si iis utatur in Missa, antequam « osculetur altare, ut se convertat ad populum, deponat « autem ea quidem super altare, sed extra corporale. » Les autres auteurs ne donnent pas cette prescription. Observons que, dans le temps où écrivirent Gavantus et Bisso, on se servait de lunettes sans branches, dont l'usage est revenu de nos jours. Il semblerait assez convenable de déposer ces sortes de lunettes quand on se tourne vers le peuple. Quant aux lunettes à branches, on ne voit pas pourquoi le Prêtre ne les garderait pas. En les quittant, il est obligé de faire des mouvements qui peuvent avoir autant et plus d'inconvénients que celui qu'on voudrait éviter. Les lunettes à branches n'ont rien de disgrâcieux : on se présente partout avec ces sortes de lunettes sans qu'il y ait aucune inconvenance à les garder.

3. En se tournant vers le peuple, le Prêtre doit être attentif à plusieurs points. D'abord, il doit se relever entièrement avant de se retourner comme il est dit t. XLIII,

(1) On a montré t. XI, p. 362, comment l'autel est l'image de N. T. S. C.

p. 261. En second lieu, il faut, en se retournant, s'écarter un peu de l'autel, pour ne froisser ni la chasuble, ni les parements de l'autel. Il doit encore veiller sur ses yeux, ne regarder personne, mais les porter vers les derniers degrés de l'autel, suivant cette recommandation de Merati (*Ibid.* n. 2) : « oculis ad terram demissis ad modestiam; « oculis ergo non clausis, nec in suos pedes ferme defixis « ad affectatam compositionem; sed respicientibus illam « plani anterioris partem, quæ vel distat, vel distare deberet « per tres cubitos ab altaris suppedaneo. » Quand il est tourné vers le peuple, il doit se tenir droit sans appuyer le dos sur le devant de l'autel : « Nec innitendo altari, dit « encore Merati après Bauldry (*Ibid.*) ne complicetur cum « detrimento et indecore planeta, forte pretiosa. »

4. Le Prêtre dit alors *Dominus vobiscum* en étendant et rejoignant les mains. Nous avons vu, t. XLIV p. 185 et suiv., que, suivant le sentiment le plus commun, il doit les élever un peu. Il doit avoir soin d'attendre, pour dire ces paroles et étendre les mains, qu'il soit entièrement tourné vers le peuple, comme l'observe M. de Herdt (*Ibid.* n. 212.) « Nota Sacerdotem.... manus extendere et jungere « dum stat facie conversa ad populum, non autem in ipso « conversionis actu. « Merati ajoute (*Ibid.* n. 3) *sine* ulla « inclinatione. » Il y avait, par conséquent, de son temps comme aujourd'hui, des Prêtres qui croyaient bien faire en faisant une inclination au peuple. Mais le savant auteur donne une règle qui n'existe pas ailleurs : il prescrit au servant d'incliner la tête en répondant *Et cum spiritu tuo* (*Ibid.* n. 4) : « Minister respondet tunc Sacerdoti *Et cum* « *spiritu tuo*, inclinato aliquantulum capite, et in suæ reve- « rentiæ signum erga sacerdotalem salutationem. » Cette inclination avait déjà été indiquée par Castaldi (l. I sect. IV, c. I, n. 13) : « Ipse (Minister) aliquantulum inclinato capite « respondeat *Et cum spiritu tuo*. Les autres auteurs ne parlent pas de cette inclination.

5. Le Prêtre se retourne ensuite par le même côté et va directement au livre : « revertitur per eamdem viam ad

librum. » Merati recommande au Prêtre de marcher naturellement, modestement et sans se tenir de côté (*Ibid*). « Naturaliter ambulabit Sacerdos, sinistrum latus ad altare « convertendo, et sese movendo debita cum gravitate. » Il faut éviter ces mouvements brusques qui sont si malséants dans cette grande action, et font voltiger la chasuble.

6. Arrivé devant le Missel, le Prêtre dit *Oremus*, étendant et rejoignant les mains, et faisant une inclination à la croix, puis il étend les mains pour dire l'oraison. Tous ces mouvements demandent à être faits convenablement, distinctement, et sans désaccord. On nous permettra de revenir ici avec un peu plus de détail sur les observations faites t. XLIII, p. 261. La première action est de se rendre au coin de l'épître, la seconde de se tourner vers le Missel : « revertetur per eamdem viam ad librum. » Il n'est encore question ni d'étendre les mains, ni de dire *Oremus*. C'est lorsque le Prêtre est arrivé là qu'il étend et rejoint les mains, sans les élever, suivant ce qui est dit t. XLIV, p. 188 et 189, et s'incline vers la croix, disant en même temps *Oremus*. La troisième action sera celle de se tourner vers la croix, la quatrième d'étendre les mains, la cinquième de dire *Oremus* en rejoignant les mains et en s'inclinant. Le Prêtre se redressera ensuite sans disjoindre les mains, se retournera vers le Missel, étendra les mains et commencera l'oraison. Ces détails paraîtront minutieux peut-être ; mais pour peu qu'on y fasse attention, on comprendra que ce que l'on remarque de disgracieux dans la manière de faire de certains ecclésiastiques provient de ce que la succession des mouvements n'est pas ménagée ou de ce qu'elle a lieu d'une autre manière.

7. Nous rappellerons encore que si, pendant le cours de l'oraison, le Prêtre doit faire une inclination vers la croix, il doit avoir soin de se tourner d'abord vers la croix, de faire ensuite l'inclination, de se relever, et de se retourner vers le Missel.

8. Le Prêtre rejoint les mains en disant *Per Dominum*,

puis il s'incline vers la croix en disant *Jesum Christum.* « Cum Sacerdos dicit conclusionem orationis, dit Merati « (*Ibid.* n. 10), id est *Per Dominum nostrum,* jungit « manus juxta formam consuetam eas jungendi. Ad nomen « *Jesum Christum* inclinare debet caput versus crucem. » Il faut bien remarquer ici la succession des actions : elle n'est plus la même qu'en disant *Oremus*, et cependant on voit un grand nombre d'ecclésiastiques répéter ici la même cérémonie : avant de dire *Oremus*, on a dû se tourner vers la croix, étendre les mains, et les rejoindre en s'inclinant; mais ici on rejoint d'abord les mains en disant *Per Dominum* et on se tourne vers l'autel, les mains jointes, pour s'incliner à *Jesum Christum* (1). Si la conclusion est *Qui vivis*, le Prêtre rejoint les mains en disant *in unitate* (2)

9. Il faut remarquer ces paroles de la rubrique : « Jun- « git manus, easque junctas tenet usque ad finem. » Il résulte de là que s'il faut dire plusieurs oraisons, ou si, après l'oraison, il y a lieu de chercher l'épitre dans une autre partie du Missel, le Prêtre ne peut pas chercher cette oraison ou cette épitre avant d'avoir complètement terminé l'oraison. La rubrique est positive, et on ne voit pas sur quel principe ont pu s'appuyer les auteurs qui ont permis au Prêtre de chercher l'oraison suivante ou l'épitre en disant la dernière partie de la conclusion. « Si plures orationes legendæ sunt, dit encore Merati (*Ibid*), in dubium « revocant auctores, utrum, post manuum conjunctionem et « capitis inclinationem, possit ante finem conclusionis

(1) Merati ajoute que le Prêtre demeure incliné vers la croix jusqu'à la fin de la conclusion. On ne s'explique pas comment ce savant liturgiste a pu donner une règle qui n'est, ni dans la rubrique, ni dans les commentaires donnés par les autres auteurs.

(2) A quel mot de la conclusion de la secrète de saint Antoine de Padoue doit-on joindre les mains ? Cette conclusion est seule dans son genre : « *Qui cum eodem Deo Patre et Spiritu sancto vivis et regnas Deus, per omnia sæcula sæculorum.* » Sauf meilleur avis, il semble qu'il y aurait lieu de joindre les mains en disant *cum eodem Deo Patre et Spiritu sancto,*

« habendæ in prima oratione reperiri secunda oratio?... « negativam sententiam aperte docet præsens rubrica, « contra quam nulla valet praxis. » Janssens, après avoir exposé la rubrique, (*Ibid.* tit. V. n. 14) conclut ainsi « proinde tempore conclusionis non est licitum manibus « uti ad quidquam faciendum. » M. de Herdt attire aussi l'attention sur cette rubrique (*Ibid*). n. 213). « Nota Sacer- « dotem manus junctas habere debere usque ad finem « conclusionis orationis, adeoque tempore conclusionis « non esse folia vertenda, sed conclusione finita tantum. » Falise condamne aussi la pratique de disjoindre les mains avant la fin. « Tonellius et Bongiovanni, dit-il (*Nouveau « supplément* n. 175) pensent qu'il est permis de chercher « l'oraison suivante dans le Missel vers la fin de la pre- « mière conclusion; mais tous les autres liturgistes « s'opposent à cette manière de faire, parce que la « rubrique porte expressément que le Célébrant tient les « mains jointes jusqu'à ce que la conclusion soit terminée. « Cette manière de faire témoignerait aussi d'un empres- « sement qui paraît peu convenable dans le saint Sacrifice. « Au surplus, lorsque les signets sont bien disposés, le « Célébrant, avec un peu d'attention, perdra très peu de « temps quand il sera obligé de prendre une autre oraison « ou de revenir au premier endroit. » Baldeschi dit la « même chose (*Ibid.* n. 43) : « Ma colle mani cosi unite « avanti il petto se ne starà fino al fine. »

Nota. Les explications qui viennent d'être données sur les cérémonies à observer en disant les oraisons s'appliquent à celles qui se disent dans les quatre-temps et dont il est question dans la rubrique n. 4. Nous n'insistons donc pas sur ce point.

§ 2. — *Remarques sur les rubriques relatives à l'épître, au graduel, et à ce qui suit jusqu'à l'offertoire* (tit. VI.)

I. Rubrique n. 1.

1. Nous avons vu t. XLIV, p. 285, comment le Prêtre

tient les mains en lisant l'épître et ce qui suit jusqu'à l'évangile.

2. Il a été dit t. XXIII, p. 519 et 528, que, suivant le sentiment de quelques auteurs, il n'y aurait pas lieu de s'incliner au nom du saint dont on fait la fête ou la mémoire quand il se trouve dans le titre de l'épître ; mais on ajoute que ce sentiment n'est pas appuyé sur des raisons suffisantes pour qu'on puisse admettre ici une exception à la rubrique générale.

3. On indique t. XLIII, p. 262, ce qu'il faut observer quand on lit l'épître *Hoc enim sentite in vobis.*

4. Quand le Prêtre a lu l'épître et ce qui suit avant l'évangile, le livre doit être porté du côté de l'évangile. Si l'on s'en tient à la rubrique du Missel, on pourrait croire que le Missel peut être porté indifféremment ou par le servant ou par le Prêtre lui-même, et M. de Herdt paraît presque admettre ce sentiment (*Ibid.* n. 217), « In Missa « privata juxta rubricas indifferens est an ipsemet Cele- « brans, an minister librum transferat ; convenientius « tamen, si possit, fit a ministro. » Mais en examinant l'enseignement des auteurs, on comprend que le Prêtre ne porte le livre lui-même que dans un cas de nécessité, comme si le servant avait oublié ou n'était pas capable de le faire. « Ipsemet, dit Merati (*Ibid.* tit. VI, n. 2.) si privatim cele- « bret, præsertim propter negligentiam, aut impotentiam « ministri fortasse parvuli, vel inepti, portat Missale ad « alteram altaris partem... Magni tamen decet ut minister « præfatum Missalis librum transferat. »

5. Il faut bien remarquer la position dans laquelle il faut mettre le Missel. « Missale sic locat, ut posterior pars libri « respiciat ipsum cornu altaris, et non ad parietem, sive ad « partem ejus contra se directam. » Quarti fait ici l'observation suivante : « Ita locatur Missale, ut posterior pars « libri respiciat ipsum cornu altaris contra se directum, « ne Sacerdos terga vertat ad populum, cui annuntiat « evangelium, sed aliquantulum sit ad eum conversus. »

6. Ce changement de côté est motivé par plusieurs rai-

sons. 1° « Ad alteram partem itur, dit Gavantus (*Ibid.* l. *l.*) « ut expeditior sit Sacerdos ad conficienda mysteria. » Ceci était nécessaire quand les fidèles offraient le pain et le vin du côté de l'épitre, et la chose est encore utile aujourd'hui : le Missel au côté de l'épitre serait gênant à l'offertoire. Mais Merati ajoute (*Ibid.* n. 3) : « Defertur liber ad alteram « altaris partem non solum ut Sacerdos sit expeditior ad « conficienda mysteria; sed etiam quia hæc altera pars « altaris est nobilior..., nobilior autem locus tribuendus « est evangelio, et minus nobilis epistolæ. « M. de Herdt ajoute (t. II, n. 66) : « Quidam libri translationem fieri « dicunt, quatenus cornu epistolæ significat judæos, et « cornu evangelii Christianos : unde epistola legitur in cornu « sinistro altaris, quia eloquia Dei judæis primo credita « sunt, et deinde Missale ante evangelium transfertur ad « significandum lumen fidei a judæis ad gentes fuisse « translatum. »

II. Rubrique n. 2.

1° On a parlé, t. XLIV, p. 663 et suiv., des signes de croix que le Prêtre fait au commencement de l'évangile.

2. Il est dit dans la rubrique que le Prêtre fait, pendant l'évangile, toutes les inclinations vers le livre Ce point a été traité t. XXIV, p. 153 et 154. On dit aussi que s'il y a lieu de faire une génuflexion, le Prêtre la fait vers le livre. Il faut excepter cependant le cas où le saint Sacrement serait exposé, car alors les génuflexions se font vers le saint Sacrement, suivant ce qui est dit pour le jeudi saint dans le *Memoriale rituum* : « *Ad Verbum caro* genuflectit versus Sacramentum ».

3° Quand le Prêtre a fini de lire l'évangile, il élève un peu le livre et baise le commencement de l'évangile : ele- « vans parumper librum, osculatur principium evange- « lii. » Il faut remarquer d'abord que le Prêtre élève le livre, que, naturellement, il prend des deux mains : ceux qui baisent l'évangile sans élever le Missel manquent à la

rubrique ; de plus, il n'est pas question de prendre le pupitre avec le livre, mais le livre seulement ; enfin, c'est le commencement du texte de l'évangile que le Prêtre doit baiser, et non pas un autre endroit ; et si, pendant l'évangile, il a dû tourner le feuillet du Missel, il doit le retourner pour baiser le commencement du texte ; ce n'est pas non plus la croix qui se trouve au commencement de l'évangile, ni les mots *In illo tempore, dixit Jesus discipulis suis.* Le Prêtre dit en même temps *Per evangelica dicta.* Il peut dire la prière avant de baiser le livre, ou après l'avoir baisé, ou en dire la moitié avant de baiser le livre et l'autre moitié après. Cette dernière pratique semble la meilleure. Merati, résumant le sentiment des auteurs sur ces divers points, s'exprime comme il suit, (*Ibid.* n. 8) : « Sacerdos autem elevans parumper librum sine cussino « et aliquantulum inclinans, osculatur principium evan- « gelii a se dicti... Si opus est, invertat manu dextera « paginam, deposita sinistra super altare (1), ut habeat « principium evangelii quod lectum est, et quod osculari « debet, dicens submissa voce: « *Per evangelica dicta de-* « *leantur nostra delicta* : quam oratiunculam, sive totam « proferat immediate ante deosculationem, sive tantum « primam ejus partem, id est *Per evangelica dicta*, ante « deosculationem, et deosculato libro *deleantur nostra* « *delicta* : hoc denique illam totam dicat immediate oscu- « lato principio evangelii, crediderim rubricæ satisfacere, « et quodcumque horum fieri posse ; secundus tamen ritus « e actior est. » Janssens dit la même chose (*Ibid.* n. 14 et 15). « Et Sacerdos elevans (proinde id non est omitten- « dum, parumper librum, sed sine cussino aut pulpito, et « aliquantulum se inclinans, osculatur... principium evan- « gelii a se recitati, dicens... *Per evangelica dicta.* Hanc

(1) D'après ce qui est dit t. XLIV, p. 350, il est mieux que le Prêtre pose la main droite sur le bord du Missel, tourne la feuille de la main gauche et la prenne ensuite de la droite quand elle est au milieu du Missel.

« oratiunculam, sive totam ante, sive totam post osculum, « sive partim ante, sive partim post osculum proferat Ce- « lebrans, secundum ritualistas passim fit satis rubricæ ; « ultimus tamen ritus videtur exactior. Notet autem hoc « loco Sacerdos, quod, antequam librum ad osculandum « elevet, invertat manu dextra paginam, sinistra vel adju- « vante vel posita super altare (1), ut habeat principium « evangelii, quod osculetur. » M. de Herdt donne la même règle (*Ibid.* n. 220). « Sacerdos utraque manu parumper « elevans librum sine cussino aut pulpito, libro ad os de- « portato, non capite ad librum demisso, osculatur prin- « cipium evangelii ad locum quem initio signavit, interea « secreto dicens *Per evangelica dicta* : si opus est, invertit « paginam, ut habeat principium evangelii, quod legit, et « modo osculari debet. Perinde est, sive oratiunculam *Per* « *evangelica dicta* totam dicat ante vel post deosculatio- « nem, sive prima verba *Per evangelica dicta* proferat « ante deosculationem, et reliqua *deleantur nostra delicta* « post eamdem : ultimus autem modus præferendus esse « videtur. »

III. Rubrique n. 3.

1. Après l'évangile, le Prêtre revient au milieu de l'autel « Dicto evangelio stans in medio altaris. » Les auteurs ajoutent que le Prêtre approche le Missel jusqu'auprès du corporal. « Celebrans, dicto evangelio, dit Bauldry (*Ibid.* « n. 4) defert librum prius osculatum prope corporale, ut « facilius legat quæ in medio dicenda sunt. » Bisso s'exprime ainsi (l. *s.* n. 20 § 32) ; « Osculato vero evan- « gelio.... Sacerdos ponat Missale prope corporale, ut « facilius stans in medio altaris, possit ex Missali legere « ea quæ in medio dicenda sunt. » Merati donne la même règle (*Ibid.* n. 11) : « Osculato evangelio... Sacerdos portat « Missale cum cussino prope corporale, ut facilius, stans « in medio altaris, possit ex eodem Missali ea legere quæ

(1) V. la note précédente.

« in medio ipsius altaris dicenda sunt. » Janssens s'exprime en ces termes (*Ibid.* n. 21.) : « Sacerdos... aptato « oblique Missali cum cussino seu pulpito prope corporale, « ut possit ex libro facilius legere ea quæ sunt in altaris « medio legenda, procedit, manibus ante pectus junctis, « ad idem medium. » Nous lisons dans Falise (*Ibid*) : « Des deux mains il dispose obliquement le Missel avec le « coussin près du corporal, sans le toucher, et puis les « mains jointes devant la poitrine, il revient au milieu de « l'autel. » M. de Herdt dit (*Ibid.* n. 220) : « Dicto *per evan-* « *gelica dicta* et Missali cum cussino aut pulpito locato « prope corporale, Sacerdos manibus ante pectus junctis « procedit ad medium altaris. » Baldeschi, après avoir indiqué le baiser du commencement du texte, ajoute (*Ibid.* n. 49) : « Indi depostolo sul leggile, lo prende con ambe le « mani insienne col medesimo leggile, e lo transporta « alquanto più verso il mezzo, ben presso il corporale, « ma non già sopra quello; e subito conjiunte le mani, « ritorna nel mezzo dell'altare. » Mgr Martinucci indique la même chose (*Ibid.* n. 55). « Missale deinde in legili vel « cussino admovebit aliquantum versus medium altaris, « cavens tamen ne sit supra, sed extra corporale. » En résumant la doctrine de ces divers auteurs, voici comment cette action semble devoir être faite. Après avoir baisé le livre, le Prêtre le remet à sa place. Il le prend ensuite avec le pupitre ou le coussin, et, évitant de le trainer sur l'autel, il le porte près du milieu. La manière de le prendre ne sera pas la même suivant que le Missel sera porté par un coussin ou par un pupitre ; si le pupitre est supporté par un pied, elle ne sera pas la même que si le pupitre peut être saisi des deux côtés par en bas. En règle générale, le Prêtre mettra la main gauche derrière le coussin ou le pupitre et le soutiendra par le bas, et placera de même la main droite par devant, puis sans trainer le Missel, il le portera près du corporal en s'avançant un peu vers le milieu. Il joindra ensuite les mains et viendra devant le milieu de l'autel.

2. S'il faut dire le *Credo*, le Prêtre étend et élève les mains et les rejoint à *Deum* comme il est dit t. XLIV, p. 185, puis il incline la tête en prononçant ce dernier mot, suivant ce qui est indiqué, t. XXIII, p. 255. Ces règles sont les mêmes que pour *Gloria in excelsis Deo*. « Dum pro-« fert Sacerdos hoc verbum, *Credo*, dit Merati (*Ibid.* n. 12) « elevat et extendit manus... Ad vocem *unum* jungit ma-« nus, ad vocem *Deum* caput inclinat. » Il faut répéter ici l'observation faite au § 3 au sujet du *Gloria in excelsis*. Pour bien faire cette action, le mouvement des mains doit précéder plutôt que suivre la prononciation du mot *Credo*, de manière qu'elles s'écartent et s'élèvent avec une certaine lenteur, puis se rejoignent de même au mot *Deum*. On a vu t. XXIII, p. 512 et t. XXIV, p. 152, la raison pour laquelle la rubrique prescrit ici une inclination.

3. Pendant le *Credo*, le Prêtre fait la génuflexion à ces paroles, *Et incarnatus est*, et cette génuflexion doit se prolonger jusqu'à *et Homo factus est*. Les termes de la rubrique sont formels : « Cum dicit *Et incarnatus est*, usque « ad *Homo factus est*, inclusive, genuflectet. » Tous les auteurs font remarquer ce que dit ici Merati (*Ibid.*) : « Est « itaque juxta rubricam incipere præfatam genuflexionem « ad ea verba *Et incarnatus est*, et finire illam ad *Homo* « *factus est*. » Le Prêtre, en disant *Et incarnatus est*, pose les mains sur l'autel, et sans trop précipiter les paroles, fait lentement la génuflexion, de manière que le genou touche la terre quand il dit *Homo factus est*, et il ne se relève pas avant d'avoir prononcé entièrement ces dernières paroles. M. de Herdt explique aussi cette rubrique (*Ibid.*) : « Ita autem lente genuflectet, ut genuflexionem « incipiat dum prædicta verba incipit, et in ipsa genu-« flexione, quæ tamen sine mora esse debet, absolvat *et* « *Homo factus est*. » Le savant auteur ajoute ensuite « ac « surgens dicat *Crucifixus*. » Il est important d'observer que le Prêtre n'a pas besoin d'attendre le moment où il est relevé pour continuer le symbole. En continuant immédiatement, il n'est pas porté à se relever trop précipitamment.

4. En disant les dernières paroles, *Et vitam*, le Prêtre fait le signe de la croix en distribuant les paroles de la manière indiquée t. XLIV, p. 479.

5. Après ce signe de croix, le Prêtre ne rejoint pas les mains, ainsi qu'il est réglé par le décret du 12 nov. 1831, cité ci-dessus, p. 70, à propos du *Gloria in excelsis*.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

De magisterio divino erga mentem humanam in ordine naturali. Dissertatio inauguralis R. D. H. Delatte. Insulis ap. Bergès. 1882

La question de l'origine de nos connaissances est d'une haute importance tant en philosophie qu'en théologie. Elle se rattache par des liens intimes à la logique, à l'ontologie, à l'antropologie et à la théodicée; son action s'exerce même dans le domaine de la foi qui ne se conçoit pas sans une faculté capable de connaître par elle-même des vérités de l'ordre naturel. Or c'est dans cette question d'une importance aussi vitale que la philosophie moderne a montré toute son impuissance; après avoir rejeté les doctrines anciennes, elle a cherché en vain la solution du probléme, et aujourd'hui encore elle se déclare incapable de repousser les attaques du matérialisme et du positivisme. L'histoire des fluctuations de la pensée moderne a ramené beaucoup d'esprits sérieux à l'étude des doctrines scolastiques.

La dissertation du nouveau docteur de la faculté de Lille ne contribuera pas peu à faire connaître ces doctrines si saines et si lumineuses, dont le Souverain Pontife attend les meilleurs résultats pour la science et pour la religion. Elle étudie sous une forme neuve et originale la grave question de l'origine de nos connaissances naturelles. La première partie (p. I 77) expose en trois paragraphes les notions et les principes nécessaires à la solution du probléme. La nature de la vérité ontologique, logique et morale avec les doctrines qui s'y rapportent, telle est la matière du premier paragraphe. Le second donne une

idée succincte de la science de Dieu; le troisième explique la manière dont Dieu enseigne l'esprit créé : il l'enseigne *objectivement* en lui offrant la matière de ses connaissances, les êtres créés et les perfections qui tiennent de Dieu leur existence et leur intelligibilité. Il l'enseigne *subjectivement* parce qu'après avoir créé notre intelligence il la conserve et concourt avec elle dans tous ses actes. La seconde partie (p. 77-167) examine à la lumière des principes établis : 1° Le sensualisme. 2° La théorie de Kant. 3° Le traditionalisme. 4° L'ontologisme. 5° Le système des Scolastiques.

Inutile de dire que le savant auteur suit fidèlement les traces de saint Thomas dont il expose et développe les doctrines avec une remarquable lucidité. Trop souvent on exagère l'obscurité, la difficulté et la subtilité des spéculations scolastiques pour détourner les jeunes intelligences de l'étude des grands Maîtres, et leur donner une nourriture intellectuelle légère et insuffisante. La lecture de cette dissertation pourra dissiper ce préjugé car on suit avec facilité les déductions de l'auteur même dans les questions abstraites et ardues que soulève la controverse.

Il passe rapidement sur les différents systèmes des sensistes qui au lieu de résoudre la question en suppriment les termes. La théorie de Kant devait logiquement produire le positivisme et le panthéisme, elle détruit la valeur objective de nos connaissances et la possibilité de la science. Le Traditionalisme sous sa forme rigoureuse ou mitigée est dangereuse pour la foi, il ne rend pas compte des forces propres de l'intelligence, il détruit le caractère rationnel de notre adhésion aux vérités révélées, enfin il méconnaît le role que joue l'enseignement dans la formation de la raison.

L'Ontologisme a pu faire illusion à beaucoup d'esprits sérieux par son caractère noble et élevé. Il est cependant facile de comprendre sa fausseté. L'auteur lui oppose le témoignage de la conscience, la nature du langage,

l'analyse de nos concepts, la distinction essentielle entre l'ordre naturel et surnaturel.

La réfutation des faux systèmes se distingue par des qualités sérieuses. La pensée est toujours lucide, l'exposé de la théorie exact, le raisonnement toujours serré néglige les détails et s'attaque au fond du système, la concision des preuves ne nuit pas à leur clarté, les objections principales sont examinées et réfutées.

Nous engageons les lecteurs à étudier surtout le dernier chapitre (p. 144-166) consacré à la théorie des Scolastiques sur l'origine de nos connaissances. Ils comprendront de plus en plus combien il est nécessaire de revenir franchement aux principes idéologiques de saint Thomas, si l'on veut travailler au progrès de la science. La théorie de saint Thomas seule répond parfaitement à la nature de l'homme; seule elle évite les erreurs opposées du sensualisme et de l'idéalisme, elle sauvegarde en même temps les caractères propres de nos idées et leur valeur objective, les droits de l'expérience et ceux de la raison. Nous signalons spécialement aux amis de la philosophie thomiste la discussion sur les fonctions de l'intellect actif.

Nous félicitons sincèrement le nouveau Docteur de sa remarquable dissertation, nous y trouvons cette fermeté de doctrine, cette vigueur et cette simplicité de style qui sont comme le cachet des bons livres philosophiques.

Dr A. Dupont.

Die Moralische Tugend der religion in ihren unmittelbaren Ahten und Gegensaetzen dargestellt von Dr J. B. Wirthmüller. Freiburg im Breisgau, Herder, 1881, 1 *vol. in* 8 *de XII*, 644 *p. p.*

La revue s'est déjà félicitée d'avoir à signaler à ses lecteurs des ouvrages où la morale reprend, comme de

droit, les allures d'autrefois, la marche scientifique de le vraie et large théologie. Non sans doute qu'il faille omettre les discussions de cas particuliers : mais nous tenons qu'elles ne sauraient former la partie essentielle de la théologie morale; nous croyons que la casuistique n'a sa place logique qu'après l'exposition et la discussion des principes, comme conclusion naturelle de la science, qu'elle éclaire de nouvelles lumières en lui fournissant une application pratique.

Telle est aussi la conviction de M. Wirthmüller, professeur de théologie morale à l'Université royale de Munich, et c'est selon ces principes qu'il a composé son traité de la vertu de religion, de ses actes immédiats et des péchés qui lui sont opposés.

Après un exposé sommaire des notions générales qui concernent la vertu de religion, après l'analyse des éléments complexes qui composent le culte (ch. I, p. 1-22,) l'auteur étudie les différents actes par lesquels nous rendons à Dieu le culte qui lui est dû. C'est ainsi qu'il traite successivement de la dévotion (ch. II, p. 22-30), de la prière (ch. III, 31-120), des sacrements (ch. IV, p. 128-380) du serment (ch. V, p. 380-442), de l'adoration (ch, VI, p. 443-478), du sacrifice improprement dit qui comprend la dîme et l'oblation (ch. VII, p. 478-487), du sacrifice proprement dit (ch. VIII, p. 487-537), du vœu (ch. IX, p. 538-590. Le dixième et dernier chapitre est consacré aux péchés contraires à la vertu de religion (p. 590-644).

Voici le principe qui a déterminé la division de l'ouvrage. M. Wirthmüller distingue d'une part, les actes par lesquels nous témoignons à Dieu notre dépendance en lui demandant ses grâces ou en les recevant. Ce sont ceux étudiés en premier lieu, la dévotion, la prière, les sacrements, le serment. D'autre part, viennent les actes par lesquels nous témoignons à Dieu notre dépendance en lui offrant ce dont nous pouvons disposer. Cette seconde série comprend l'adoration, les sacrifices, le vœu. Il y a, nous devons le

reconnaître, un fonds de vérité dans cette distinction; mais aussi ne faut-il pas quelque subtilité pour lui faire embrasser toute la matière et la rendre adéquate? D'ailleurs cette division est-elle bien fondée sur l'essence choses, qui fait rentrer dans le même genre l'adoration, acte principalement extérieur; le vœu, promesse essentiellement intérieure, le sacrifice et les oblations, des actes qui s'exercent nécessairement sur des objets matériels et sensibles?

Nous l'avons dit, M. Wirthmüller fait de la science, et par suite il s'attache particulièrement à mettre en lumière les principes qui doivent diriger le prêtre dans le gouvernement des âmes. Son exposition a de l'ampleur; elle est claire et précise; elle s'appuie sur une vaste érudition; et c'est une heureuse inspiration qu'a eue l'auteur de donner en note l'indication des sources sur chacune des questions traitées. Outre les documents officiels de l'Eglise; il a étudié les Pères, dans leurs ouvrages spéciaux sur les sujets de morale; il a suivi les grands scolastiques depuis S. Thomas jusqu'à Grégoire de Valence Suarez, Bellarmin et Lessius. J'ajouterai qu'il n'a nullement négligé de lire les théologiens modernes, et qu'ainsi chaque question a été considérée dans toute l'étendue de son développement historique.

X.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Lettre de la Propagande aux Evêques et Missionnaires, les engageant à rechercher les documents qui peuvent contribuer à faire connaître l'histoire et les mœurs des peuples.

Ill^me^ ac R^me^ Domine !

Quamvis hoc sacrum Consilium vel a suis exordiis ad assequendum propositum sibi finem, Christiani scilicet Nominis per universum orbem propagandi, assiduâ sollicitudine adlaboraverit, haud tamen omisit satagere ut Evangelii præcones per diversas gentium terras dispersi, ubi opportunitas sese obtulisset, inspectis aut conquisitis monumentis aliisque rebus nedum ad religionis ipsius incrementum, sed etiam ad scientiarum artiumque progressum promovendum idoneis, civilis etiam societatis bono plane utilem navarent operam. Atque hujus quidem studiosæ voluntatis argumenta extant profecta plurima. Non semel enim colligendis vetustis codicibus doctissimos homines præsertim ad Orientis regiones mittere non dubitavit, quibus ad historicam populorum notitiam acquirendam, ad refutandos errores, ac libros liturgicos recensendos uteretur. Quod occasione legationis Gabrielis Evæ Monachi Maronitæ Libanensis in Agyptum ad Patriarcham Coptorum superiori sæculo, auspice sa. me. Clemente XI maxime factum est; quo auctore deinceps iterum ad Sectense monasterium aliaque Orientis loca missus est Joseph Assemanus vir eruditissimus, qui peragratis iisdem regionibus Bibliothecam Vaticanam pretiosis codicum thesauris ditavit, ac doctissima *Bibliothecæ Orientalis* volumina ejusdem sacræ congregationis typis editit; perillustre sane monumentum orientalium Litterarum, studiis maxime accomoda-

tum. Ac ipsa quidem sacræ congregationis Typographia vel ab anno 1626 ad opera latina, græca, arabica, chaldaica, armena et illirica tum e tenebris vindicata tum conscripta recentius cudenda constituta est : quæ deinceps aliis plurimarum linguarum typis ditata per duo ac dimidia sæcula ita delectu ac numero editionum floruit ut eam non semel ipsi heterodoxi elapso sæculo omnes alias Europæ caracterum peregrinorum apparatu facile superare ultro affirmaverint.

Ad hæc addenda quæ Sacra Congregatio assidue a missionariis expostulare nullo non tempore consuevit, cum circa geographicas et corographicas chartas ad obscuras barbarorum regiones cognoscendas perutiles, tum circa omnigena documenta ad eorum mores, consuetudines, præsertim religionem addiscendam, maxime vero Indorum ac Sinensium literas et leges interpretandas conferre poterant.

Præcipuum tamen ejus studii monumentum in ipsâ collegii Urbani sede hoc exordiente sæculo constituit, musæum inquam a Cardinale Stephano Borgia, olim ejusdem Sacræ Congregationis secretario, homine omni scientiarum genere eruditissimo collectum Sacræque Congregationi hæreditate relictum ; quod ipsa curis suis insequenti tempore auxit ac plurimis vetustis codicibus et numismatibus nec non variis barbarorum cimeliis locupletavit.

Dolendum plane recentiori ætate in tantâ religionis ac societatis perturbatione Sacrum concilium gravissimis negotiis distentum ac difficultatibus præpeditum hactenus haud potuisse, ut profecto mens illierat, studia majorum assidue æmulari, ac memoratum Musæum novis incrementis amplificare. Nihilominus cum in præsentiarum ex divinâ largitate catholicæ missiones longe lateque per universum terrarum orbem feliciter florescere videat, suisque cœptis vel ipsa itinerum terra marique facilitas et commerciorum inter diversas gentes frequentia apprime faveat, nulla ratione deesse huic officio voluit, ut quantum in se est fidei simul ac scientiæ progressibus adlaboret. Enimvero dum civilia diversarum Europæ regionum gubernia summam in

iis rebus conquirendis diligentiam adhibere solent, maxime convenit Sacrum hoc Concilium, quod ad gentes fide atque humanitate informandas ordinatur ac tanta subsidiorum copia in variis terrarum plagis ope missionariorum instruitur, huic operi manum strenue admovere.

Itaque S. eadem Congregatio uti ad Amplitudinem Tuam ita ad omnes Vicarios Apostolicos, missionum Præfectos cæterosque locorum suæ jurisdictionis Præpositos a me scribi jussit, ut si quæ ad cujusque regionis geographiam adhuc accuratius describendam, populorum historiam, artes, mores, consuetudines, religionem potissimum illustrandam plane singularia deprehenderint, quæque gentium vel infantiam vel progressum in societate innuere noverint, ea conquirere studeant : addant vero quæ ad historiam naturalem regionis cognoscendam, botanicam nimirum, mineralogiam et zoologiam prodesse videantur; et ad Sacram Congregationem pro opportunitate mittant. Hæc vero uti accuratius asserventur Sacra eadem Congregatio memoratum Musæum Borgianum in amplissima conclavia penes ipsum Collegium Urbanum nuperrime transferri decrevit.

Exploratum vero mihi est Amplitudinem Tuam pro eo quo pollet in sacrum hoc Consilium obsequio et affectu omnia acturam ut ad cœptum hoc perficiendum ultro concurrat. Quam tamen rogo ut ubi de magni pretii cimeliis acquirendis sermo sit, in antecessum ad me scribat : apud nos vero quid in casibus singulis agendum sit, decernetur.

Ex ædibus S. Congregationis de Propaganda Fide, die 20 Octobris 1882.

Joannes Card. *Simeoni* Præfectus.
Dominicus archiep. Tyren. a secretis.

L'Editeur-Gérant : ROUSSEAU-LEROY.

Amiens. — Imprimerie ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Fuscien, 16.

RECTIFICATION

Lettre de son Eminence le Cardinal Newman au Directeur de la Revue.

Monsieur le Directeur,

Dans la citation que M. l'abbé Duchesne m'a fait l'honneur de faire d'un de mes écrits, je trouve une inexactitude qui dénature ma pensée. Il me fait dire, (page 507) que « Phœbadius et S. Ambroise en Occident et les deux Grégoire en Orient inaugurent sur ce point une nouvelle *littérature théologique. » J'ai écrit « a* sounder *theological literature »* saniorem, plus saine. *Elle me paraît très grave.*

Je regrette aussi que M. l'abbé Duchesne ait cité la première édition de mon livre; car dans la seconde (1881) j'ai fait deux changements dans le passage cité (p. 507), afin de rendre mon langage plus exact.

Au lieu de : les *écrivains de l'Orient etc, j'ai substitué;* various *writers, diversi scriptores, et plus bas, au lieu de : le langage des écrivains anténicéens, j'ai écrit :*

of certain, quorumdam, *de certains ou de plusieurs écrivains, etc.*

Recevez, Monsieur le Directeur, l'assurance de ma haute considération,

J. H. Card. Newman.

Birmingham, 15 février 1883.

LES AFFIRMATIONS DE JÉSUS-CHRIST

SONT LES AFFIRMATIONS D'UN HOMME-DIEU

Divinité de Jésus-Christ d'après les Synoptiques

—

Quatrième Etude

—

Les œuvres de Jésus-Christ sont les œuvres d'un Dieu ; nous l'avons vu dans l'étude précédente (1). S'il y avait des degrés dans le divin, je dirais : la parole de Jésus-Christ l'est davantage. En effet, qu'un prophète fasse des choses prodigieuses, on le comprend : Dieu peut lui déléguer son pouvoir et rendre la nature obéissante à sa voix. Mais qu'un homme, en chair et en os, un homme faible et mortel, ait un langage qui n'est pas de l'homme, et parle comme s'il était le Dieu Créateur, le Souverain arbitre de l'univers, voilà une nouveauté qui déconcerte la raison.

Tel néanmoins a été le langage du Christ-Jésus, et c'est un fait unique dans l'histoire.

Des prodiges matériels et sensibles ont été le prélude et l'accompagnement de cette parole. Il en devait être ainsi. Comment eût-elle été écoutée ? Sa grandeur,

(1) Voir le numéro 270 de la *Revue*, p. 398.

sa hardiesse, sa singularité frappaient de stupeur tous ceux qui l'entendaient.

A elle seule aussi, cette parole démontre la réalité des miracles qui lui ont donné créance. Nous n'assistons plus à ces scènes prodigieuses où les aveugles recouvrent la vue et où les boiteux marchent ; nous ne voyons plus la mer en furie, souple au commandement de Jésus, s'apaiser et redevenir sereine ; la mort ne rend plus à la vie ceux qu'elle avait frappés. Aujourd'hui néanmoins, comme il y a dix-huit siècles, la parole de Jésus conserve son empire et retentit comme un tonnerre. Comment l'expliquer, s'il n'y a pas eu de miracles ? De tous les prodiges ce serait le plus grand.

L'affirmation de sa divinité par Jésus-Christ perce à travers toutes les pages de l'Evangile, à travers la beauté suave et forte de la morale enseignée par lui, à travers les obscurités sublimes et terribles de la dogmatique par lui inaugurée. Nous n'entendons pas refaire ce qui a été fait tant de fois, et avec un talent supérieur (1) : montrer la divinité de Jésus par l'étude de sa doctrine ; les chefs-d'œuvre sont là, à la disposition de tous ; on n'a qu'à les lire.

Et puis, est-ce nécessaire ? Si la sublimité de l'enseignement du Sauveur devait être démontrée de nouveau, voici ses ennemis eux-mêmes qui en conviennent : adversaires du Dieu incarné, ils élèvent le Docteur et l'exaltent au-dessus de tous. Pourquoi ? Pour faire

(1) Nous citerons, entre beaucoup d'autres, Lacordaire. Conférences de Notre-Dame, année 1846 — Mgr Freppel. Conférences sur la divinité de Jésus-Christ. — Le Père Monsabré. Conférences de Notre-Dame. Exposition du Dogme catholique, année 1879. — Apologie du christianisme par Franz Hettinger. Tome deuxième. Œuvre et Parole du Christ. — Le cardinal Deschamps. Le Christ et les Antéchrists.

passer plus aisément, à la faveur de ces éloges, l'astuce de leurs négations. Toutefois, sans le vouloir, apologistes contraints et d'autant moins suspects, ils font de l'enseignement de Jésus le plus pompeux éloge.

Ecoutons d'abord M. Renan. Nous prenons au hasard, il est impossible de tout citer, car il faudrait parcourir toutes les pages qu'il a écrites : tant il est vrai que le contempteur de Dieu éprouve le besoin de plaider sa bonne foi. « Peu originale en elle-même... (?) la morale « évangélique n'en reste pas moins la plus haute créa- « tion qui soit sortie de la conscience humaine, le plus « beau code de la vie parfaite qu'aucun naturaliste ait « tracé (1). » On le voit, l'académicien français prodigue les superlatifs. Plus loin, il renchérit encore. « L'enseignement de Jésus, dit-il, est le plus bel en- « seignement moral que l'humanité ait reçu (2). » Continuons à citer l'auteur de la Vie de Jésus : de moins en moins il ménage les expressions de son enthousiasme. « L'Evangile, écrit-il, a été le suprême remède « aux ennuis de la vie vulgaire, un perpétuel *sursum* « *corda*, une puissante distraction aux misérables « soins de la terre (3). » Ce témoignage tient du lyrisme : il ne suffit pas cependant : nous allons enregistrer un aveu plus décisif. D'après lui, Jésus « a conçu la « réelle cité de Dieu, la « palingénésie » véritable, le « sermon sur la montagne, l'apothéose du faible,

(1) Vie de Jésus, troisième édition in 8. Paris, Michel Lévy. — Nous est-il permis de demander à M. Renan, avec tous les hommes attentifs, comment « peu originale en elle-même » la morale évangélique peut être « une création ? » Quoi de plus original, de plus neuf que ce qui vient d'être créé ?

(2) Vie de Jésus, 3e édit. p. 121.

(3) Ibidem, p. 176.

« l'amour du faible, le goût du pauvre, la réhabilita-
« tion de tout ce qui est humble, vrai et naïf. Cette
« réhabilitation, il l'a rendue en artiste incomparable
« par des traits qui dureront éternellement. Chacun de
« nous lui doit ce qu'il y a de meilleur en lui (1). » Ce dernier trait — aveu dépouillé d'artifice — est remarquable entre tous : le faux panégyriste de Jésus est forcé d'en convenir ; même en plein dix-neuvième siècle, ce que chacun de nous a de meilleur, il le doit au Christ. A la même page, Renan écrit encore : sa morale « s'est trouvée être la morale éternelle, celle
« qui a sauvé l'humanité. » Faut-il citer encore ? N'est-ce pas lasser la patience du lecteur ? Et néanmoins, comment résister au plaisir de découvrir le monument que les ennemis de Jésus lui élèvent ? Terminons donc par une dernière citation.

Dans son dernier chapitre, M. Renan s'exprime de la sorte. « Quelles que puissent être les transformations
« du dogme, Jésus restera en religion le créateur du
« sentiment pur ; le sermon sur la montagne ne sera
« pas dépassé. Aucune révolution ne fera que nous ne
« nous rattachions en religion à la grande ligne intel-
« lectuelle et morale, en tête de laquelle brille le nom
« de Jésus (2). » Plus loin, il écrit : « Plaçons au plus
« haut sommet de la grandeur humaine la personne de
« Jésus (3). » Plus loin encore, à la fin du livre : « Jésus
« est la plus haute de ces colonnes qui montrent à
« l'homme d'où il vient et où il doit tendre... (4) Quels
« que puissent être les phénomènes inattendus de
« l'avenir, Jésus ne sera pas surpassé (5). »

(1) Ibidem, p. 283.
(2) Vie de Jésus, p. 447.
(3) Ibidem, p. 449.
(4) Ibidem, p. 457.
(5) Ibidem, p. 459.

Ce sont là des affirmations comme la plume de Renan en laisse échapper peu ; le lecteur voudra les approfondir, et encore n'en avons-nous donné qu'une faible partie.

Mais pourquoi l'écrivain rationaliste prodigue-t-il de la sorte les expressions lyriques, les superlatifs, les affirmations absolues, lui partout ondoyant et sceptique ? Nous l'avons déjà dit, mais nous aimons à le répéter : afin de faire pénétrer dans l'esprit de ses lecteurs cette conviction que Jésus n'est pas Dieu. Il concèdera tout ; il vous accordera « que Jésus est l'individu qui « a fait faire à son espèce le plus grand pas vers le « divin (1). » Sa complaisance s'arrête là. Jésus n'énonce pas un moment l'idée sacrilège qu'il soit Dieu (2). »

Mais, aussi inhabile logicien que littérateur élégant, vous-même vous établissez cette thèse, prétendûment sacrilège. D'après vous, « Jésus ne sera jamais surpassé, » il est placé au plus haut sommet de la grandeur « humaine, » sa morale « est la morale éternelle, » « chacun de nous lui doit ce qu'il y a de meilleur en lui. » Qu'est-ce à dire, si Jésus n'est pas Dieu ? Vous niez donc la possibilité « d'un progrès infini » et vous affirmez en Jésus « l'absolue perfection. » Qu'est-ce à dire, je le demande, si Jésus n'est pas Dieu ? Vos phrases, mielleuses et sonores, sont vides de sens et vos théories ne supportent pas l'examen.

Mais quittons un instant l'académie ; passons le Rhin et interrogeons le grave docteur Strauss. Que pense-t-il de la doctrine du Christ ? « Il n'est pas douteux, « répond-il, que l'enseignement de Jésus ne produisît « l'impression la plus forte, et, dans les âmes sympa-

(1) Vie de Jésus, p. .
(2) Ibidem. p. 75.

« thiques, la plus profonde et la plus durable. Ce ne « sont pas seulement les Evangiles qui nous l'apprennent, ce sont les résultats historiques qui l'attestent, « et Justin martyr nous en dit la raison dans sa première apologie : « ses discours étaient courts et « topiques, car il n'était pas un sophiste, mais sa « parole était la force de Dieu ; » définition qui exprime « à la fois la profondeur du sentiment religieux d'où « jaillissait cet enseignement, et la pure simplicité de « sa forme. Jésus n'était pas un sophiste, dit le père « hellénisant, ce qui signifie, traduit en juif, il n'était « pas un rabbin ; il ne parlait pas comme les docteurs « de la loi ; il ne visait pas à l'artifice des démonstrations savantes ; il avait le mot qui frappe et qui porte « sa preuve en lui-même. De là, dans les Evangiles, « cette riche moisson de sentences et de maximes, « vraiment inappréciables, même indépendamment de « leur valeur religieuse, par la justesse du trait, la « clarté du coup d'œil, le sens droit et infaillible « qu'elles manifestent (1). » Plus haut, Strauss avait affirmé que la morale du Christ était « le fondement « de la civilisation humaine (2). » Dans le second volume de sa Nouvelle vie de Jésus, il convient que « parmi les promoteurs de l'idéal humain, Jésus se « place en tout cas au premier rang (3). » Pour le docteur Strauss, le « Jésus historique est un type de « perfection morale (4). »

Le docteur allemand n'a pas comme l'académicien français le culte de la nuance et de l'hyperbole ; d'où lui vient-il de laisser échapper de tels aveux ? Lui-

(1) Nouvelle vie de Jésus, tome I, p. 332.
(2) Ibidem, p. 272.
(3) Ibidem, tome II, p. 421.
(4) Ibidem, tome II, p. 423.

même va nous renseigner à cet égard. Il consent volontiers à ce qu'on salue dans le « Jésus historique un « type de perfection morale, » mais à condition de ne pas voir en lui « un être surhumain, l'Homme-Dieu, le « type absolu et le modèle unique posé par Dieu dans « l'humanité. » Ce serait là, dit-il, « une illusion « d'abord bien intentionnée, et peut-être même bien- « faisante, mais nuisible à la longue, et aujourd'hui « tout-à-fait pernicieuse (1). » Cette illusion néanmoins Renan la partage, lui qui proclame que « Jésus « ne sera pas surpassé » et que sa morale « est la « morale éternelle. » Les inconséquences, si naturelles de nos jours à l'esprit français, règnent dans les écrits de Renan, comme l'obstination tudesque éclate dans les pages de Strauss. Mais, et les livres de l'académicien français, et les deux Vies de Jésus par Strauss suintent partout la peur de Dieu.

Eh bien ! quelque éloge qu'on fasse de la parole de Jésus, cet éloge ne suffit pas, si on ne reconnaît, si on n'adore pas en elle le Verbe de Dieu. Les affirmations de Jésus-Christ ne sont pas seulement les affirmations du plus parfait des sages, elles sont les affirmations d'un homme-Dieu.

Mais ces affirmations, cette parole de Jésus, les possédons-nous ? Sont-elles parvenues jusqu'à nous, et à quelles marques les reconnaîtrons-nous ? Les porte-drapeaux de l'anti-christianisme, des deux côtés du Rhin, vont nous guider. « Jésus, dit le docteur allemand, a le mot qui frappe et qui porte sa preuve en lui-même. (2) » Il en donne des exemples. (3)

(1) Ibidem, tome II, p. 423.

(2) Nouvelle vie de Jésus, tome I, p. 270.

(3) Ibidem.

Renan dit de son côté, en parlant de l'enseignement du Sauveur. « Une espèce d'éclat à la fois doux et terrible, une force divine, si j'ose le dire, souligne ces paroles, les détache du contexte et les rend pour le critique facilement reconnaissables. Les vraies paroles de Jésus se décèlent pour ainsi dire d'elles-mêmes; dès qu'on les touche dans ce chaos de traditions d'authenticité inégale (1) on les sent vibrer; elles se traduisent comme spontanément et viennent d'elles-mêmes se placer dans le récit, où elles gardent un relief sans pareil (2). »

Quelques-unes de ces paroles « qui portent leur preuve en elles-mêmes — qu'une force divine souligne » nous allons les interroger avec hardiesse, les écouter avec respect. Fidèle au plan que nous nous sommes tracé et que nous avons mis en lumière au seuil de ces études, nous ne recueillerons pas ces paroles dans l'évangile de S. Jean. D'après les écrivains rationalistes, il y a trop de divin dans le quatrième évangile. « Un Dieu fait homme, se demande Strauss, eût-il procédé comme le Jésus de Jean? Eût-il, avec « autant de « fracas et d'insistance, et jusque dans ses moindres « propos, étalé son caractère divin? Eût-il provoqué « à chaque instant et comme à plaisir, la contradiction « des esprits naturellement rétifs à ce « moi » divin « parlant par une bouche humaine?... »

Et il termine par ces mots : « Nous n'avons pas à « répondre à ces questions, qui dépassent le raison- « nement humain. »

(1) Nous croyons utile de faire observer ceci : nous citons et nous n'admettons nullement tout ce que renferment les passages des auteurs reproduits par nous. Ainsi pour nous, comme tout catholique, il y a authenticité égale pour toute et chacune des parties des livres canoniques.

(2) Vie de Jésus. Introduction XXXVII.

Il conclut en ces termes — conclusion raide et point marquée au coin d'une exquise politesse. « Ce qui est « sûr, c'est que jamais homme, sain de tête et de « cœur, n'a pu tenir sur lui-même le langage que le « quatrième évangile met dans la bouche de Jésus. (1) »

Mais que faire pour retrouver le vrai écho de sa voix? Strauss nous montre le chemin. « Il ne reste, « en dernière analyse d'authentique, d'humainement « plausible que ce qui peut s'en retrouver dans les « trois premiers évangiles. (2) »

Eh bien! nous allons combattre les ennemis de la divinité avec leurs propres armes et les suivre dans leur camp : comme eux, nous nous adresserons aux Synoptiques. Nous y verrons éclater, non sans fracas, mais avec une puissance et une majesté sereine et infinie, le Verbe de Dieu; le « moi » divin qui les frappe de terreur, les y poursuit avec non moins de force que dans le quatrième Evangile.

A cet effet, nous étudierons quelques-unes des affirmations du Christ, éparses dans les pages de l'Evangile dont les auteurs rationalistes eux-mêmes admettent l'absolue et entière authenticité; nous avons nommé le *sermon sur la montagne*, le *discours aux disciples*, et certains mots de Jésus qui « portent leur preuves, et qui se décèlent d'eux-mêmes. »

Or, ces affirmations de Jésus-Christ, nous allons l'établir, sont les affirmations d'un homme-Dieu.

(1) Nouvelle vie de Jésus, tome I. p. 264.
(2) Ibidem, p. 266.

I

Le sermon sur la montagne.

« De tout temps, et à très-juste titre, on a regardé « le sermon sur la montagne comme la quintessence « de l'enseignement du Christ (1). » C'est le docteur Strauss qui s'exprime de la sorte. Ailleurs, parlant des sept paraboles réunies par S. Matthieu au chapitre XIII de son évangile, il écrit ces lignes très-significatives : « Dans leur ensemble, elles n'en sont pas « moins à compter, avec le sermon de la montagne, « parmi les plus authentiques des discours de Jésus. » Le lecteur aura remarqué le ton plus qu'affirmatif de Strauss « de tout temps » et « à très-juste « titre » on a regardé ce sermon — un des plus authentiques — comme le résumé, « la quintessence « dit-il, de l'enseignement du Christ.

(1) Il se présente ici une question : le sermon sur la montagne a-t-il été donné par le Sauveur tel que S. Matthieu nous l'a transmis, ou bien l'évangéliste a-t-il réuni en un morceau plusieurs parties de discours ? L'une et l'autre opinion comptent des partisans parmi les écrivains catholiques. Voici l'avis de Strauss : « Dans l'Evangile « de Matthieu dit-il, on rencontre de ces discours à longue haleine, « mais tout le monde (?) admet qu'ils y sont parfois des mosaïques « de sentences qui se rapportaient originairement à des circons- « tances différentes : tel est le sermon de la montagne, à partir de « VI, 19. » Nouvelle vie, I p. 333. — Il se présente une autre question : le sermon sur la montagne de S. Matthieu, V-VII est-il le même que celui que rapporte S. Luc, VI, 18-49 ? Ici encore, parmi les auteurs ecclésiastiques, la question est controversée. Voyez Maldonat. Commentarii in Matthaeum, c. V. Nous est d'avis que le Sauveur a tenu, d'une haleine, aux apôtres et aux disciples, le sermon de la montagne ; qu'ensuite il descendit vers la foule, et là, entouré de la foule, il lui donna l'abrégé que S. Luc nous a conservé.

Prêtons donc l'oreille à cette voix qui de la colline de Tibériade (1) a retenti à travers le monde ; au témoignage de Strauss c'est là que nous saisirons la pensée du Maître.

Le sermon sur la montagne débute par ce qu'on appelle les huit béatitudes. Cet exorde est unique, il ne ressemble à rien d'autre ; il y a là de l'imprévu à la plus haute puissance.

Heureux, s'écrie le Maître, *les pauvres d'esprit : car c'est à eux qu'appartient le royaume des Cieux ! Heureux ceux qui sont doux : car ils possèderont la terre ! Heureux ceux qui pleurent : car ils seront consolés ! Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice : car ils seront rassasiés ! Heureux les miséricordieux : car ils obtiendront miséricorde ! Heureux ceux qui ont le cœur pur : car ils verront Dieu ! Heureux les pacifiques : car ils seront appelés les fils de Dieu ! Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice : car le royaume des Cieux leur appartient !* (2).

Quel début ! Dès la première parole, Jésus rompt avec toutes les idées reçues. En effet, étranges affirmations que celles-là ! Heureux les pauvres ! Heureux ceux qui pleurent ! Heureux ceux qui sont persécutés ! Mais il y avait des siècles que le monde vantait le bonheur des riches, des audacieux, de ceux qui jouissent et commandent, et voilà qu'un homme, assis sur une colline, non loin d'un lac de la Galilée, se lève et dit : Erreur ! Heureux les débonnaires ! Heureux ceux qui souffrent ! Heureux les persécutés ! Mais c'est le renversement de tout ce qui a cours ; c'est de

(1) La Tradition place la colline du sermon non loin de cette ville.

(2) Matth. V, 3-10.

la démence ! Et néanmoins, ce qu'il était insensé et même impossible de concevoir, cela s'est réalisé. Les indigents ont été heureux, ennoblis par la pauvreté du Christ ; ils ont vu les entrailles s'émouvoir, et les riches partager avec eux leurs trésors ; les rois se sont prosternés à leurs pieds et les ont servis (1). Et les débonnaires, et les pacifiques ? Ceux qui sont partis comme des brebis au milieu des loups, ont conquis la terre, et y ont établi le règne de l'Agneau. Les persécutés se sont réjouis de souffrir ; et les vaincus ont été vainqueurs. Peut-on nier ces faits ? Mais ils remplissent l'histoire.

Il faut expliquer cette parole et sa puissance. Comment les auteurs rationalistes s'y prennent-ils ? Ils se contentent de constater la chose. « Dans ce qu'on « appelle les huit béatitudes, dit Strauss, éclatent « aussitôt les paradoxes chrétiens qui posent le con- « traste entre la foi nouvelle et les vues des juifs non « moins que des païens... Vis-à-vis du monde ancien, « c'est un monde renversé ; ce ne sont plus les dehors, « c'est le dedans, c'est l'âme seule qui importe ; la paix « intérieure efface toutes les misères du dehors ; bien « plus, l'âme les préfère aux biens périssables (2)... « C'est à un monde à venir, c'est au ciel que Jésus « renvoie l'accomplissement des promesses qu'il fait « aux pauvres et aux opprimés (3). »

S'exprimer de la sorte, c'est outrer la parole de Jésus. S. Thomas montre avec clarté — et les vrais chrétiens en font l'expérience — que la félicité promise par Jésus commencée dès cette vie par la paix

(1) Qui ne connaît les traits admirables que l'on cite de S. Louis, roi de France, de Ste Elisabeth de Hongrie ?

(2) Nouvelle vie de Jésus, tome I, p. 268.

(3) Ibidem, 269.

suave qu'on goûte au fond de l'âme, reçoit son couronnement et s'achève dans une vie meilleure (1).

Néanmoins, un argument péremptoire reste debout ; il ressort des paroles de Strauss et il se tourne contre lui-même. Il y a paradoxe, contraste, dit-il, entre la « foi nouvelle » et les « vues des juifs non moins que « des païens ; c'est à un monde « à venir que Jésus « renvoie l'accomplissement » de ses promesses ; » eh bien ! d'où vient-il que d'abord le peuple juif, si porté vers les biens terrestres, ensuite le monde grec et romain, et enfin les barbares eux-mêmes se soient laissés captiver par ces paradoxes et ces lointaines promesses ? « Le silence est d'or » dit la sagesse populaire ; Strauss partage apparemment cet avis, car je cherche en vain l'explication du problème.

L'académicien français est moins discret. Comme le docteur d'Outre-Rhin, il voit la difficulté, mais chez lui les solutions abondent. Ecoutons-le.

Première explication. — « La voix du jeune char- « pentier prit tout à coup une douceur extraordinaire. « Un charme infini s'exhalait de sa personne, et ceux « qui l'avaient vu jusque-là ne le reconnaissaient plus... « Son caractère aimable, et sans doute une de ces « ravissantes figures qui apparaissent quelquefois dans « la race juive, faisaient autour de lui comme un cercle « de fascination auquel personne, au milieu de ces « populations bienveillantes et naïves, ne savait échap- « per (2). » Et voilà... Le charme infini de la personne de Jésus, la douceur de sa voix, sa ravissante figure d'une part, et de l'autre des populations bienveillantes et naïves font comprendre le succès de sa parole.

(1) Summa theologica, 1a 2dæ q. LXIX, art. II.
(2) Vie de Jésus, p. 170.

Mais comment expliquer la foi de ceux qui n'ont vu ni cette ravissante figure, ni entendu cette voix d'une douceur extraordinaire, et qui ont cru néanmoins à la vérité de ces paradoxes : Heureux les pauvres ! Heureux les pacifiques ! Etaient-ils bienveillants et naïfs ces soldats et ces hommes du peuple qui descendaient du Golgotha en disant : *Vraiment ! celui-ci était le Fils de Dieu ?*

Deuxième explication. — « Un sentiment essentielle-« ment galiléen eut sur la destinée de la secte « naissante une influence décisive. (1) » Décisive ! Ceci sera plus sérieux. Prêtons une attention plus soutenue que jamais. Donc « un sentiment essentiellement « galiléen eut sur la destinée de la secte naissante « une influence décisive... Une totale indifférence « pour la vie extérieure et pour le vain appareil « de « confortable » dont nos tristes pays nous « font une nécessité, était la conséquence de la « vie simple et douce qu'on menait en Galilée. « Les climats froids, en obligeant l'homme à une « lutte perpétuelle contre le dehors, font attacher « beaucoup de prix aux recherches du bien-être « et au luxe. Au contraire, les pays qui éveillent des « besoins peu nombreux sont les pays de l'idéalisme « et de la poésie. Les accessoires de la vie sont insi-« gnifiants auprès du plaisir de vivre (2). » Evidemment « dans les pays de l'idéalisme et de la poésie, » les paradoxes : Heureux les pauvres ! Heureux ceux qui pleurent ! devaient plaire et séduire ; mais voici ce que l'on comprend moins : « dans nos tristes pays » et sous « nos climats peu généreux, » où règne l'appareil

(1) Vie de Jésus, p. 170.
(2) Vie de Jésus. p. 168.

du confortable » et où l'on sent le besoin d'une « alimentation forte et régulière, » on les a compris également ces sublimes paradoxes : Heureux les pauvres ! Heureux ceux qui ont faim et soif. Ils ont opéré des prodiges; ils y ont engendré des dévouements admirables et conseillé des actes héroïques. D'où cela vient-il ? L'académicien n'abandonne pas pas si facilement la partie. Et puis, n'avons-nous pas des reproches à nous faire ? Avons-nous exposé sa manière de voir dans toute sa force ? Nous répondons sans hésiter : dans toute sa force, oui; mais non dans toute sa grâce. Ce qui suit est merveilleux. « Le beau « climat de la Galilée faisait de l'existence de ces « honnêtes pêcheurs un perpétuel enchantement. Ils « préludaient vraiment au royaume de Dieu, simples, « bons, heureux, bercés doucement sur leur délicieuse « petite mer, ou dormant le soir sur ses bords. On ne « se figure pas l'énivrement d'une vie qui s'écoule ainsi « à la face du ciel, la flamme douce et forte que donne « ce perpétuel contact avec la nature, les songes de « ces nuits passées à la clarté des étoiles, sous un « dôme d'azur d'une profondeur sans fin (1). » On peut admirer la beauté du style, mais comment ne pas constater l'absence entière de logique ? S'il faut un beau climat, » et « une délicieuse petite mer, » et un dôme d'une profondeur sans fin » pour goûter l'enseignement du Christ, il y a longtemps que cet enseignement ne laisserait plus de trace (2).

(1) Vie de Jésus, p. 168.

(2) Plus d'un lecteur s'étonnera peut-être que nous insistions à ce point sur ces inventions poétiques de M. Renan. C'est que l'auteur de la vie de Jésus a fait école. Lisez M. Gabriel Charmes, élégant et sceptique écrivain lui aussi, qui a le talent de dire blanc et noir sur la même question. « On s'explique admirablement, dit ce dernier,

Reste une autre explication. « Sa prédication était « suave et douce, toute pleine de la nature et du par- « fum des champs. Il aimait les fleurs et en prenait « ses leçons les plus charmantes (3). Un doute naïf « s'élevait parfois, une question doucement sceptique:

« le sermon sur la montagne en voyant les pentes fleuries où Jésus « conduisait en foule des femmes, des enfants, des hommes d'une « simplicité primitive, parmi les productions d'une nature mer- « veilleuse, en face d'un ciel immaculé et d'une petite mer sans « pareille pour la grâce et pour la douceur. Ce que ce sermon a « souvent de plus incompréhensible sous nos âpres régions et dans « nos carrières agitées, cette répréhension du travail, ce peu de souci « des besoins matériels, cette négation des nécessités les plus « évidentes de l'existence, cette ignorance profonde de la réalité, « ce dédain pour les vertus fortes, pour le courage, pour l'énergie « de l'âme, pour tout ce qui fait les caractères énergiques et « permet de soutenir avec quelques succès la lutte de la vie, cette « illusion prodigieuse que la terre appartient aux débonnaires et « que la douceur conduit en ce monde au bonheur, toutes ces « erreurs économiques, tous ces malentendus moraux, toutes ces « impossibilités politiques et sociales qui nous étonnent et où nous « ne pouvons voir que de sublimes rêveries, paraissaient assuré- « ment fort simples et d'une évidence incontestable dans une « contrée aussi clémente et aussi riante que le canton de Géné- « zareth. » Faut-il réfuter cette appréciation? L'auteur lui-même se charge de ce soin. Trois pages plus loin il écrit : « chose « étrange cependant, cette contrée délicieuse qui a inspiré la plus « fine et la plus délicate des morales, a donné également naissance « au plus froid, au plus pédantesque, au plus fastidieux corps de « lois qui ait jamais peut-être été fait. » (Il s'agit du Talmud) Elle n'y est donc pour rien, dira le bon sens vulgaire, et le bon sens du peuple aura raison. — Revue des Deux-Mondes. Voyage en Syrie par Gabriel Chaunes. 15 juin 1882. p. 893, et 897. — Nous disons que M. Gabriel Chaunes est de l'École de M. Renan; malgré son scepticisme, et à la suite de son maître, il est obligé de rendre hommage à la vérité. D'après lui, le sermon sur la montagne « est « la plus belle et la plus consolante leçon de morale que l'humanité « ait jamais reçue. » p. 895 de l'article cité. D'après lui encore « l'Evangile a dit le dernier mot en morale. » p. 877. Parlant du Christianisme : « Nous devons à cette erreur ce qu'il y a de plus noble « en nous. » p. 895.

« Jésus, d'un sourire ou d'un regard, faisait taire « l'objection. A chaque pas, dans le nuage qui passait, « le grain qui germait, l'épi qui jaunissait, on voyait « le signe du royaume près de venir ; on se croyait à « la veille de voir Dieu, d'être les maîtres du monde ; « les pleurs se tournaient en joie ; c'était l'avènement « sur terre de l'universelle consolation (1)... » Et voilà pourquoi on a cru le Maître quand il disait : *Heureux les pauvres d'esprit : car le royaume des cieux leur appartient* ! *Heureux ceux qui pleurent : car ils seront consolés* ! La trouvaille de Renan est d'une simplicité ravissante : ils voyaient le signe du royaume « dans le nuage qui passait, le grain qui germait, l'épi « qui jaunissait !... » Il est inutile d'insister. C'est le cas de dire avec un de ses admirateurs : « Jamais « peut-être, M. Renan n'a déployé plus de talent « comme écrivain que dans sa vie de Jésus ; jamais « comme historien, il n'est arrivé à de plus minces « résultats (2). »

* * *

Nous n'avons pas encore conclu à la divinité de celui qui le premier a affirmé le bonheur des pauvres, des malheureux, des persécutés. Pourquoi ? En voici la raison. Ce qu'on appelle les huit béatitudes ne sont qu'un début. Par leur étrangeté, elles préparent l'esprit à cette dernière béatitude qui résume toutes les autres. Le « moi » divin de Jésus, ce « moi » qui remplit d'indignation le docteur Strauss et le frappe de terreur — non sans raison — le « moi » divin y apparaît pour la première fois dans toute sa force.

(1) Vie de Jésus, p. 166.

(2) Gaston de Boissier, *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1882, p. 42.

Vous êtes heureux, continua le maître, *si à cause de* MOI *les hommes vous chargent d'opprobres, qu'ils vous persécutent, et qu'ils disent tout mal de vous, contre la vérité. Réjouissez-vous et faites éclater votre joie : car votre récompense sera grande au ciel. C'est ainsi qu'ils ont persécuté les prophètes qui ont été avant vous.*

Quel langage et quel homme ! Où est ici « la douceur extraordinaire » et le « sourire » et « le parfum des champs ? » Le signe du royaume de Dieu, ce ne sont plus ni le nuage qui passe, ni le grain qui germe, ni l'épi qui jaunit ; le signe du royaume de Dieu, ce sont les sarcasmes, les médisances, les calomnies, les mauvais traitements, la violence ouverte. Il est dit « à « ces hommes simples, bons, heureux, bercés douce- « ment sur leur délicieuse petite mer » de ne pas s'affliger au milieu de semblables épreuves ; bien au contraire, mais de s'en réjouir et de faire éclater leur joie. Vous êtes heureux, leur dit « le jeune charpentier » si tout cela vous arrive à cause de *Moi* !

A cause de lui ! Mais qui est-il donc pour prédire de la sorte à ses disciples des souffrances et des persécutions ; qui est-il pour qu'il leur ordonne de s'en estimer heureux ? Qu'on s'honore de combattre, de souffrir, de verser son sang pour son roi, cela se conçoit et cela s'est vu : le souverain représente l'autorité, la patrie ; son nom bien souvent est synonyme de grandeur, de liberté. Mais au moment où Jésus, assis sur la colline, en face du lac de Tibériade, enseignait ses disciples et répandait sur eux « sa jeune pensée, » qu'était-il à leurs yeux, que leur représentait-il ? » Il y « avait un rabbin de plus (il est vrai le plus charmant « de tous) (1). » M. Renan s'exprime de la sorte. Sup-

(1) Vie de Jésus, p. 91.

posons qu'il en soit ainsi : que Jésus ne soit que le plus charmant des rabbins, il lui importait grandement de ne pas épouvanter la foule ; il devait l'attirer et la séduire par l'appât d'une récompense magnifique. Au lieu de cela, que fait-il ? Il étale avec complaisance les difficultés, les violences, les persécutions qui les attendent ; il se plaît, dirait-on, à leur en tracer le tableau. Est-ce de l'habileté ?

Non, c'est de la démence, et encore n'est-elle pas anodine ; elle est greffée sur un orgueil démesuré. Réjouissez-vous, leur dit le Sauveur, si tout cela vous arrive à cause de *Moi* ! « Tout le monde — d'après le « docteur Strauss — se révolte du mot célèbre : « L'Etat c'est moi, » par ce qu'il revendique pour un « seul ce qui appartient à tous. Il est vrai qu'il « était particulièrement déplacé dans la bouche du « monarque vain et fastueux qui l'a prononcé (1). Mais « prenons un homme dont l'orgueil eut été plus autorisé, prenons un Frédéric, un Washington, même « dans leur bouche, un mot pareil nous déplairait, ou « plutôt nous assurons qu'une telle bouche n'eût jamais « pu le prononcer. Frédéric, pensons-nous, savait trop « bien ce qu'est l'Etat, et le peu qu'est, en face de « l'Etat, l'individu même le plus haut placé, pour jamais « songer à confondre les deux termes à son profit (2). » Ici, il ne s'agit pas d'un Louis XIV, ni d'un Frédéric, ni d'un Washington ; il s'agit « d'un jeune charpentier, » du « plus charmant des rabbins. » Combien plus révoltante n'est-elle pas cette prétention au point de vue humain ? Que dis-je, eût-elle seulement pu se présen-

(1) Nous laissons à Strauss la responsabilité de ce jugement. Pour nous Louis XIV est plus qu'un « monarque vain et fastueux. »

(2) Nouvelle Vie, I, p. 265.

ter ? C'était dire : l'humanité ne vit que pour moi. Donnez-moi un piédestal de vos larmes, de vos douleurs, de vos angoisses, de votre sang, et estimez-vous heureux de pouvoir le faire. Oui, il faut partager l'avis du Docteur allemand, « jamais homme sain de tête et de cœur n'eût tenu ce langage, » à moins qu'il ne fût Dieu.

Et encore, ne perdons pas de vue ce qui suit : *Réjouissez-vous*, ajoute Jésus, *et faites éclater votre joie : car votre récompense sera grande au ciel.* Quel est donc « ce jeune charpentier, » et d'où lui vient cette superbe assurance ? Il promet de grandes et magnifiques récompenses au ciel, à tous ceux qui sur cette terre auront souffert pour lui. Il dispose donc en maître des richesses, des honneurs et des joies du monde à venir ? Et remarquez le ton dont cela est affirmé : la simplicité est dans la forme, la grandeur, la majesté sont dans le fond. Ce n'est pas le langage d'un enthousiaste. Strauss et Renan ont dit vrai : les paroles de Jésus portent leur preuve en elles-mêmes et une force divine les souligne.

Mais où donc est-elle cette force divine ? L'académicien français nous aidera à la découvrir. Le *Moi* divin de Jésus lui déplaît autant qu'au Docteur d'Outre-Rhin. Il veut bien justifier Jésus du reproche d'orgueil. « Cette personnalité exaltée, dit-il, n'est pas de l'égoïs-« me ; car de tels hommes, possédés de leur idée, « donnent leur vie de grand cœur pour sceller leur « œuvre, c'est l'identification du *Moi* avec l'objet qu'il « a embrassé, poussé à sa dernière limite. C'est l'or-« gueil pour ceux qui ne voient dans l'apparition nou-« velle que la fantaisie personnelle des fondateurs ; « c'est le doigt de Dieu pour ceux qui voient le résul-« tat. Le fou côtoie ici l'homme inspiré ; seulement le

« fou ne réussit jamais (1). » Et le succès de Jésus-Christ est là sous les yeux de tous ; il remplit le temps et l'espace. Depuis près de deux mille ans, sous tous les régimes, des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants lèvent les yeux vers le ciel où ils le saluent et l'adorent, et ces milliers, ces millions, dirai-je, de créatures humaines, lui disent : *A cause de vous*, Seigneur, *nous sommes livrés à la mort. On nous regarde comme des brebis qu'on va égorger. Mais qui est-ce qui nous séparera de l'amour de Jésus-Christ* (2)? Comment se rendre compte d'un tel résultat ? M. Renan répond : « C'est le doigt de Dieu. »

Cependant Jésus ajoute : *c'est ainsi qu'ils ont persécuté les prophètes qui ont été avant vous.* Qu'est-ce à dire ? Que les anciens d'Israël, qui l'ont prédit et attendu, ont également été poursuivis par la haine et la calomnie, à cause de lui. Tel est le sens lumineux, complet et conséquent, ou il n'y en a plus qu'un autre amoindri et obscur. Mais quelle est cette arrogance nouvelle ? Le « charmant rabbin » est ainsi antérieur aux prophètes puisque c'est à cause de lui qu'ils ont souffert ! Il se place donc lui-même de ses propres mains, entre le ciel, dont il promet les joies, et la terre ou il veut être aimé et suivi en dépit des persécutions ; entre le passé et l'avenir : le passé où les prophètes ont souffert à cause de lui, et l'avenir où il il veut qu'on reçoive avec allégresse les mauvais traitements essuyés en son nom.

Que disent de cette prétention inouïe les écrivains les plus en vue du rationalisme ? Renan, nous l'avons montré, rejette loin de Jésus l'accusation d'orgueilleux ;

(1) Vie de Jésus, p. 77.
(2) Ep. ad. Rom. VIII, 36.

pour lui « c'est l'identification du moi avec l'objet qu'il a embrassé. » Mais si l'objet embrassé est encore le moi, et c'est le cas, que faut-il penser ? L'académicien français ne va pas jusque là. Et Strauss ? Il analyse tout le sermon de la montagne, mais il passe sous silence cette application et ce résumé des huit béatitudes.

*
* *

Continuons : d'autres étonnements nous attendent.

Vous avez entendu, dit Jésus, *qu'il a été dit aux anciens : vous ne tuerez point; celui qui tuera sera condamné par le tribunal du Jugement; mais* MOI *je vous dis : quiconque s'irrite contre son frère, mérite d'être condamné par le tribunal du jugement...*

Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens. Vous ne commettrez pas d'adultère; mais MOI *je vous dis que quiconque regarde une femme avec passion a déjà commis l'adultère dans son cœur...*

Il a été établi (1) *: quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un acte de divorce, mais* MOI *je vous dis : quiconque renvoie sa femme, excepté le seul cas d'adultère, l'expose à devenir adultère, et quiconque épouse celle qui a été ainsi renvoyée commet un adultère.*

Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Vous ne ferez pas de faux serments, et vous accomplirez les serments faits au Seigneur ; mais MOI *je*

(1) On remarque la tournure différente de ce verset et des autres. Notre Seigneur, me semble-t il, en donne la raison dans sa réponse aux Pharisiens : *c'est à cause de la dureté de vos cœurs que Moïse vous a permis de renvoyer vos femmes, mais au commencement, n'en était pas ainsi.* Math. XIX, 1-11.

vous dis : Ne jurez pas du tout, ni par le ciel... ni par la terre... ni par votre tête, car vous ne saurez faire devenir blanc ou noir un seul cheveu (1).

Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : œil pour œil, dent pour dent ; mais MOI *je vous dis de ne pas résister au mal...*

Vous avez entendu qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain, et vous haïrez votre ennemi (2) *; mais* MOI *je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous calomnient, afin que vous soyez les Fils de votre Père qui est dans le Ciel et qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, qui fait pleuvoir sur les justes et les injustes* (3).

Chaque fois que ces lignes passent sous nos yeux, nous comprenons mieux ce cri de Jean-Jacques Rousseau : « La majesté des écritures m'étonne, la sainteté de « l'Evangile parle à mon cœur. » Quel code de morale parfaite ! Quelle élévation ! Un écrivain français, M. Ernest Havet, de l'académie, ne voit dans le sermon sur la montagne qu'un « parallèle hautain que Jésus pour- « suit sur ce thème : Vous savez qu'il a été dit aux « anciens... Mais moi je vous dis... Sans prétendre « démontrer en forme que Jésus n'a pas pu parler « ainsi, on se demande pourtant si l'orgueil et l'amer-

(1) Le Sauveur ne défend pas d'une manière absolue le serment mais seulement le serment inutile ou non justifié.

(2) Ces paroles : *vous haïrez votre ennemi*, ne se trouvent pas dans la loi ancienne. C'était l'explication *a contrario* donnée par les Scribes et d'après laquelle tout le monde se conduisait : cette glose d'ailleurs ne répondait que trop aux passions du cœur de l'homme, à ses instincts de vengeance et de rancune, pour n'être pas unanimement suivie.

(3). Math. V. 21-45. — Comme le lecteur le voit, nous ne citons pas tout le texte ; nous donnons uniquement ce qui fait ressortir le ton d'autorité du Sauveur.

« tume qui se font sentir dans ce discours ne se com-
« prennent pas mieux en supposant qu'à l'époque où
« il a été écrit, la rupture entre le judaïsme et le
« Christianisme était accomplie. »

M. Havet fait très bien de ne pas « prétendre démontrer en forme » que Jésus n'a pas pu parler ainsi, car Strauss, qui jouit d'une autre autorité que la sienne, lui répond d'au-delà du Rhin : « S'il y a, dans « le nouveau Testament une parole bien authentique « de Jésus, c'est à coup sûr celle-ci : *Afin que vous « soyez les fils de votre Père qui est au ciel, qui fait « luire son soleil sur les bons et sur les méchants, et « pleuvoir sur les justes et les injustes*; car, dans le « temps qui suivit jusqu'à la rédaction définitive de « nos Evangiles, les esprits étaient trop emportés et « trop rétrécis par le zèle et la lutte, pour concevoir « la pensée d'une clémence si large et si se-« reine. (1) »

Ce que le Docteur Allemand affirme de cette parole, nous pouvons l'affirmer de toutes celles qui précèdent. Non-seulement dans le temps qui suivit jusqu'à la « rédaction définitive des évangiles, » mais dans tout temps, et même dans le nôtre, il y a dans le cœur de l'homme, des trésors de haine, d'égoïsme, d'ambition, qui l'empêchent de concevoir l'idée d'une morale si haute et si difficile, si belle et si contraire à ses instincts. La femme vivait dans une condition trop inférieure pour proclamer l'indissolubilité du mariage; le désir de la vengeance était trop ancré dans la nature de l'homme pour faire du pardon une loi universelle; l'habitude du serment était trop invétérée pour en déclarer illicite l'emploi. La parole de Jean-Jacques est

(1) Nouvelle vie de Jésus, 1. p. 270.

frappante de vérité : « Jamais des auteurs Juifs « n'eussent trouvé ni ce ton, ni cette morale ; et « l'évangile a des caractèses de vérité si grands, si « frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur « en serait plus étonnant que le héros. (1) »

Cependant la nouveauté, l'élévation de cet enseignement n'est pas ce qu'il y a de plus frappant ; c'est le ton d'autorité suprême dont ces paroles sont empreintes. S. Matthieu après avoir rapporté le sermon sur la montagne, ajoute : *Quand Jésus eut achevé ce discours, le peuple demeura plein d'admiration pour sa doctrine, car il les enseignait comme ayant de l'autorité, et non comme les scribes et les Pharisiens.* (2)

Cette admiration de la foule se comprend. En effet, quelle puissance dans cette opposition répétée : *il a été dit aux anciens... mais moi je vous dit.* L'antiquité naturellement commande le respect. Les anciens, auxquels Jésus fait allusion, sont Moïse et les Prophètes ; Moïse, le législateur, le libérateur du peuple Juif, qui s'est approché de Dieu, et a parlé en son nom ; les Prophètes, les hommes inspirés de Dieu, si honorés dans Israël. La doctrine de Moïse et des Prophètes avait formé Jacob, elle avait guidé des générations nombreuses ; elle était l'âme et la vie du peuple. Et voici qu'il s'élève un homme nouveau, hier encore inconnu, qui regarde en face la vénérable antiquité, Moïse et les Prophètes, ou plutôt qui se pose au-dessus d'eux. « Comme s'il disait : vous avez appris de vos pères, et vous enseignez à vos enfants ce qui a été ordonné aux ancêtres ; tout cela oubliez-le, n'en tenez plus compte ; à l'avenir, écoutez et faites ce que moi je vous

(1) Emile, livre IV.
(2) Matth. VII, 28-29.

enseigne. Je le répète, l'habitude de lire et d'entendre ces choses en a blasé beaucoup sur la puissance qui y éclate. Une comparaison nous le fera saisir aisément. Quelle serait l'attitude du peuple, des villes et des campagnes, si un jeune artisan, gracieux et charmant autant qu'on le désire, se présentait à lui et lui disait : L'Eglise enseigne ceci, le code Napoléon stipule cela, que le tout soit à l'avenir lettre morte pour vous; moi je vous dis... Un éclat de rire accueillerait un tel discours et son auteur serait renfermé dans un hospice d'aliénés.. Et Jésus se présentait dans des conditions analogues : « il y avait un jeune rabbin de plus, dit Renan, il est vrai le plus charmant de tous, » et le monde l'a écouté « Le fou côtoie l'homme inspiré, dit encore l'écrivain Français, seulement le fou ne réusssit pas. » Et Jésus a pleinement réussi... Quelles preuves apportait-il? Les miracles? Mais la science s'en moque. Quelles preuves alors ! Son *Moi*.

Ce *Moi* est puissant; il est le Verbe créateur; il se démontre lui-même. Moïse parlait au nom de Dieu; les Prophètes disaient : *Voici ce qu'ordonne le Seigneur;* ou encore : *Voici la parole du Seigneur*. Tous se disent les envoyés de Dieu. Ceux qui se sont donné la mission de former un peuple ou de lui donner une nouvelle religion, ont agi de même : Numa consultait la Nymphe Egérie, et Mahomet prétendait avoir des visions, où l'archange Gabriel lui découvrait les desseins du Ciel ; tant il est constant que l'erreur est la contrefaçon de la vérité. Et Jésus? Il se pose au-dessus des grands hommes qui sont la gloire d'Israël, et il se contente d'ajouter : *Moi* je vous dis : il en appelle à lui-même, à sa personne. Il ne rend pas compte de sa mission. Le peuple qui l'écoutait était en

droit de l'interpeller et plusieurs fois il l'a fait, et de lui dire : Mais vous, qui êtes-vous ?

Et par sa seule puissance, la parole de Jésus a changé la face de la terre. Regardez le monde, comparez-le à ce qu'il était il y a deux mille ans. Quelle transformation ! Et elle s'est accomplie en dépit de toutes les résistances, de toutes les passions coalisées ; car la parole de Jésus leur déclarait la guerre. Et cette parole a triomphé. A qui l'humanité doit-elle la douceur des mœurs, le culte si doux de la fraternité et de la solidarité humaine, l'indissolubilité et l'unité du mariage, la stabilité des familles, la civilisation en un mot ? Au souffle bienfaisant qui des lèvres de Jésus s'est répandu à travers le monde. « Ce n'est pas l'ancienne loi, Renan en convient, ce n'est pas le Talmud « qui ont conquis et changé le monde. » Ce ne sont pas non plus les philosophes ; ils ont combattu l'esprit nouveau avec acharnement. Qui donc a opéré ce prodige ? Jésus, dont le *Moi* tout-puissant a créé ce courant de vertus nouvelles « auquel chacun de nous doit « ce qu'il y a de meilleur en lui. »

*
*

Il nous reste, parmi les innombrables beautés qui y abondent, à mettre sous les yeux du lecteur attentif une dernière parole du sermon sur la montagne, plus imprégnée, si possible, de la divinité de Jésus.

La voici : *Pas tous ceux qui* ME *disent : Seigneur ! Seigneur ! entreront dans le royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père céleste, celui-là entrera au royaume des cieux.*

Beaucoup ME *diront ce jour-là : Seigneur ! Seigneur ! n'avons-nous pas prophétisé en votre nom ?*

et en votre nom n'avons-nous pas chassé des démons? et en votre nom n'avons-nous pas fait beaucoup de miracles? Et alors je leur ferai cette déclaration : Jamais je ne vous ai connus; retirez-vous de MOI *vous qui faites des œuvres d'iniquité* (1).

Où sommes-nous? juste ciel! Si Jésus-Christ est Dieu, cette déclaration est naturelle et logique; s'il ne l'est pas, elle est inconcevable, son existence est un mystère; elle ouvre la porte au scepticisme. Nous espérons en convaincre le lecteur qui voudra bien nous suivrer

Supposons que le Sauveur soit un pur homme. Dans ce cas, qui reconnaissons-nous en lui? Pour parler comme Renan : « un jeune charpentier, un charmant rabbin. » Eh bien, « ce jeune charpentier » voit les hommes se prosterner devant lui, lui adresser leurs vœux et leurs prières, lui donner le nom de : Seigneur! ces hommages, il les repousse; ses oreilles en sont comme fatiguées; *ils* ME *diront* : *Seigneur*! *Seigneur*! et il les dédaigne. Des empereurs et des rois ont essayé de les obtenir; ils eussent été au comble de leur ambition, et ils n'ont recueilli que le ridicule. Et « le jeune charpentier, » lui, les repousse avec dédain. *Tous ceux-là*, ajoute-t-il, *n'entreront pas dans le royaume des cieux*. A l'entendre, il en dispose donc; il y admet qui il veut, il en exclut de même. Quel homme a jamais tenu un langage approchant de celui-là! Et que veut-il? *Celui qui fait la volonté de mon Père, celui-là entrera au royaume des cieux*. Les adorations, les protestations d'amour et d'admiration ne lui suffisent pas; il lui faut l'accomplissement de la volonté de son Père. Ce n'est qu'à cette condition qu'on sera admis à la félicité cé-

(1) Matth. VII, 21-23.

leste. Et la preuve ? La parole, l'affirmation du jeune Maître.

Ce n'est pas assez. *En ce jour*, dit-il, *beaucoup* ME *diront : Seigneur ! Seigneur ! n'avons-nous pas prophétisé en votre nom ; en votre nom n'avons-nous pas fait beaucoup de miracles ?* Quel est ce jour ? D'après le langage constant des Ecritures, c'est le jour du Jugement universel. Va-t-il présider les assises de l'humanité ? Oui, sa prétention, colossale à tout point de vue, ne s'arrête pas même là. Jugez de son implacable sévérité. Ceux qui lui auront prodigué leurs adorations et leurs prières, ceux qui se seront fait un titre de gloire de lui appartenir et d'avoir enseigné sa doctrine, ceux-là il les rejettera, parce que leurs œuvres n'auront pas été conformes à leurs paroles, et il leur dira : *Retirez-vous de* MOI *vous qui avez fait des œuvres d'iniquité.* Il se constitue à la fois, Seigneur, Juge des hommes, Souverain arbitre du ciel. Si Jésus n'est qu'un homme, comme vous et moi, eût-il pu, eût-il osé tenir un pareil langage ? Et s'il l'avait fait, quel terme la langue humaine fournirait-elle pour stigmatiser une telle ambition ? Ce serait plus que la folie d'un orgueil démesuré.

Mais qu'en disent les maîtres de la libre-pensée ? « S'il y a quelque chose d'historique dans le passage « du sermon de la montagne (Math. VII, 21) — c'est le « passage que nous étudions — où Jésus se proclame « le Messie qui doit revenir pour juger le monde, ces « paroles ne se trouvent, dans tous les cas, pas à leur « vraie place, et il faut les considérer comme antida- « tées (1). » Et c'est tout ce que Strauss trouve à dire. Eh bien, supposons-les antidatées. La réflexion est

(1) Nouvelle vie de Jésus, I, p. 61.

d'abord superflue, puisque le Docteur allemand nous avait déjà appris que dans son opinion, le sermon sur la montagne n'avait pas été dit d'un trait. Antidatées ou non, ces paroles en sont-elles moins étonnantes? Que le Sauveur les ait prononcées une année plus tôt ou plus tard, cette circonstance leur enlève-t-elle quelque chose à leur mystérieuse majesté? Et Jésus, s'il n'est Dieu, en demeure-t-il moins « un jeune charpentier » ou « un charmant rabbin ? Mais l'auteur de la Nouvelle vie de Jésus débute par une supposition : « S'il y a quelque chose d'historique, » insinue-t-il. C'est le cas de lui répondre avec Jean-Jacques : « Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente. »

L'académicien Français s'y prend autrement. Jésus, « ne prêchait pas ses opinions, il se prêchait lui-même. « Souvent des âmes très-grandes et très-désintéres- « sées présentent associé à beaucoup d'élévation, ce « caractère de perpétuelle attention à elles-mêmes et « d'extrême susceptibilité personnelle, qui est en « général le propre des femmes (!)... » Il continue de la sorte, unissant à la bizarrerie des idées, la finesse de l'expression, et il termine par ce trait que nous avons déjà donné : « C'est l'orgueil pour ceux qui ne voient « dans l'apparition nouvelle que la fantaisie person- « nelle du fondateur; c'est le doigt de Dieu pour ceux « qui voient le résultat. Le fou côtoie ici l'homme « inspiré, seulement le fou ne réussit jamais Il n'a « pas été donné jusqu'ici à l'égarement de l'esprit « d'agir d'une façon sérieuse sur la marche de l'huma- « nité. (1 » Eh bien! quelle action est plus universelle, plus intime, plus durable que l'action « du jeune charpentier » sur l'humanité? Depuis près de deux mille

(1) Vie de Jésus, p. 77.

ans, dans l'univers entier, des milliers d'hommes lèvent vers lui leurs regards et leurs cœurs, et lui disent : Seigneur ! Seigneur ! Nous vous adorons, nous vous bénissons, nous vous rendons grâce ! Des milliers d'hommes, aspirent au Ciel ; et lui disent : que votre règne arrive ! Des milliers d'hommes, frappés de terreur à la pensée que Jésus ne se contente pas du vain mouvement des lèvres, mais qu'il exige une vie pleine de bonnes œuvres, travaillent à accomplir sa loi, de peur qu'au grand jour du jugement il ne leur dise : Je ne vous connais pas ; retirez-vous de moi artisan d'iniquité.

FR. A. M PORTMANS,
des Frères-Prêcheurs.

A suivre).

DES EXCOMMUNICATIONS

DEPUIS LA PUBLICATION DE LA BULLE

APOSTOLICÆ SEDIS (1)

—

§ IV. — *Excommunication encourue par ceux qui portent violemment les mains sur les clercs et les religieux.*

Les deux articles de la constitution *Apostolicæ Sedis* que nous avons commentés, comprennent les *excommunications spécialement* réservées au Souverain Pontife. Nous allons maintenant examiner, le paragraphe concernant le célèbre article du privilège du *Canon*. C'est la seule excommunication *latæ sententiæ*, réservée au Pontife Romain dans le Décret de Gratien : fulminée par le Concile de Latran, sous Innocent II, en l'année 1139, elle est rangée encore aujourd'hui parmi les excommunications réservées, mais non parmi celles réservées *speciali modo*. Voici d'ailleurs le texte même de l'article : « Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in clericos, vel utriusque sexûs monachos, exceptis quoad reservationes casibus et personis, de quibus jure vel privilegio permittitur, ut Episcopus aut alius absolvat. (2). »

(1) Voir les numéros d'Août, de Septembre, de Novembre 1882 et de Janvier 1883.

(2) Const. *Apostolicæ Sedis* n. 2. Exc. lat. sent. R. Pont. reservatæ.

Cet article de la constitution est la reproduction littérale des canons anciens, non-seulement en leurs parties essentielles, mais encore dans la distinction de ces parties : en effet, dans la première on indique les sujets sur lesquels tombe la censure : dans la seconde, ceux qui par droit ou privilège peuvent être absous de l'excommunication par les Evêques.

A raison des conséquences qui découlent de cette identité parfaite de la législation ancienne et nouvelle, nous mettons sous les yeux des lecteurs le texte du décret de Gratien, ainsi que le canon du concile de Latran. « Si quis, suadente diabolo, in clericum, vel mona-
« chum violentas manus injecerit, anathematis vinculo
« subjaceat : et nullus Episcoporum præsumat illum
« absolvere, nisi mortis urgenti periculo... (1) —
« Item placuit, ut siqui, suadente diabolo, hujus
« sacrilegii reatum incurrit, quod in clericum vel
« monachum violentas manus injecerit, anathematis
« vinculo subjaceat, et nullus illum præsumat absolvere
« nisi mortis urgente periculo... (2).

La distribution de la matière est indiquée par le législateur lui-même. Nous suivrons donc la méthode ordinaire adoptée par les commentateurs, en divisant l'article en deux parties : Quels sont ceux qui encourent cette excommunication ? Qui peut en absoudre dans les cas prévus par le Droit ?

(1) 2e pars, causa XVII, c. 29. Decret Grat. 1151.
(2) Concil. Lat. II. c. 15.

1re PARTIE. — *De ceux qui encourent l'excommunication*

a) Une remarque préliminaire, importante, qui domine toute cette question, c'est que l'article de la constitution *Apostolicæ Sedis* renvoie, pour l'interprétation de son texte, aux commentaires anciens; en effet il renvoie à l'ancien Droit pour préciser les exceptions antérieures qu'il maintient en l'état : « exceptis, quoad « reservationem, casibus et personis de quibus *jure* « vel *privilegio* permittitur, ut episcopus aut alius « absolvat. » L'indication est ainsi générale, parce que le droit traditionnel, auquel on se réfère, est précis. Ce n'est ici, d'ailleurs, que l'application du principe énoncé dans le préambule de la constitution « Decla- « rantes, easdem (censuras) ex veterum canonum « auctoritate, quatenus cum hac nostra constitutione « conveniunt... vim suam prorsus accipere. »

b) Par une dérogation spéciale aux règles d'interprétation généralement admises dans les lois pénales, cet article doit recevoir une interprétation large : l'axiome « odia sunt restringenda » n'a pas ici son application : c'est en effet une loi favorable édictée pour défendre les ministres de l'Eglise et les membres des ordes religieux, contre les violences et les attentats sacrilèges, devant lesquels ils sont par ailleurs désarmés. C'est l'opinion commune des docteurs, dit S. Alph. de Liguori, que ce Canon, établi en faveur des clercs, doit être interprété le plus largement possible. « Advertendum cum communi D. D. quod hic canon, in favorem clericorum emanatus, *non stricte sed latissime* intelligendus sit. (1) » Nous n'insistons pas, attendu que dans le cours de cet examen nous aurons

(1) C. 2, De Exc. Dub. 4, art. 4, p. 273.

occasion de démontrer l'extension donnée à cette censure par l'école entière.

« Comme conséquence de ce principe, et déduction rigoureuse du texte lui-même, tant ancien que récent, cette censure tombe sur tout homme baptisé et jouissant de la raison. La lettre de la loi ne laisse pas prise, en effet, à la moindre hésitation; les formules *Si quis.. manus injecerit* — *Violentas manus... injicientes*, constituent des propositions universelles : par conséquent, les femmes comme les hommes, les laïcs comme les ecclésiastiques, les enfants qui ont, comme ceux qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, les séculiers comme les réguliers sont indistinctement désignés dans ces termes généraux. « Adeo est universalis (hæc censura) ut... sub illa comprehendantur omnes baptizati, cujuscumque conditionis, aut ordinis existant, sive sint feminæ sive viri, sive laïci, sive ecclesiastici, ut ibi notat glossa, et colligitur ex cap. De *Monialibus* et cap., *Cum illorum*, De Sent. Excomm. (1).

Nous avons cru devoir placer en vedette ces principes généraux sur lesquels nous aurons à nous appuyer pour la solution des cas divers qui se présentent chaque jour : car ce canon, dit Suarez, est d'une application journalière.. « Circa materiam quotidianam versatur (2). » Nous allons examiner maintenant chacune des questions successivement énoncées dans l'article de la Bulle *Apostolicæ. Sedis*

*
* *

Violentas manus injicientes. — Ces expressions étant aussi générales que celles des anciens canons,

(1) Suarez. sect. 1. Disp. 22. De. Excomm. Juris.
(2) Loc. cit.

nous n'avons d'après notre premier principe qu'à consulter l'interprétation traditionnelle, pour connaître le sens et la portée de ces paroles. Or, ici, les canonistes sont unanimes à poser cette règle : « Talis actio debet contingere *ipsam personam vel res aliquo modo ei adhærentes*, ita ut ei *vis inferatur* (1). »

Il en résulte que la violence doit être physique, exercée au moyen de la main, du pied, ou de tout autre partie du corps ; qu'elle ait lieu *immédiatement*, comme dans les circonstances sus-indiquées, ou d'une manière *médiate*, au moyen de l'épée, du baton, des coups de pierre, il n'importe. Suarez, résumant l'enseignement général s'exprime en ces termes : « *Non est ne-* « *cesse, ut percussio per manus fiat :* est enim illa ap- « pellatio *injectionis manuum*, quasi metaphora quæ- « dam, quâ significata est omnis hujusmodi corporalis « injuria : aliud est, unde nomen sumptum est, aliud « ad quod significandum impositum est (2) ; « *Non* « *est necesse ut pars aliqua corporis clerici* « *immediate attingatur*... Satis est enim, si attingant « vestem, aut pileum, vel quid simile, dummodo « actio graviter injuriosa sit. » (3) Donnant encore quelques autres exemples, (4) il affirme que le fait

(1) Suarez l. cit ; S. Alph. de Lig. De Exc. Dub. 4, n° 272 ; Benac d. 2, q. 4, pag. 1.

(2) D. Exc. 28.

(3) L. c. 29.

(4) Les commentateurs citent les cas suivants comme atteints par la censure du can. *si quis* : 1° tuer, mutiler, blesser, frapper les personnes protégées par le privilège du Canon ; 2° les détenir contre tout droit dans les prisons ; 3° leur arracher avec violence et injustement un livre, un habit, etc., leur déchirer les vêtements qu'ils portent ; cracher sur eux ou leur jeter de la poussière ; 4° les empoisonner, 5° tuer, ou blesser ou arrêter outrageusement le cheval qui les porte. Les auteurs font remarquer avec raison que quelques-uns de ces actes de violence ne présentent pas le caractère d'une gravité extrême, au point de vue du fait extérieur : mais à raison de la violation du droit et du respect, ils sont mortels.

d'enfermer un ecclésiastique dans un appartement, d'où il ne pourra sortir sans confusion, constitue un acte passible de l'excommunication, et il conclut en ces termes : « Et sic de aliis similibus, quæ a simili vel « æquali ratione colligunt omnes D. D.

Par suite aussi, les violences qui seraient faites, non à *la personne même*, mais seulement aux objets qui lui appartiennent, ou bien même à ses parents, les injures et les paroles insultantes qui lui seraient adressées ne tomberaient pas sous l'anathème du Canon. De même, celui qui lancerait un coup contre l'ecclésiastique, mais ne l'atteindrait pas ou l'atteindrait très légèrement, n'encourrait pas *per se* l'excommunication ; en effet l'article veut que l'*injectio manum* ait réellement lieu ; et ensuite si le coup est extrêmement léger, la matière du péché mortel n'existe pas dans le fait externe, pris objectivement et en lui-même : ce fait doit être grave ou *considéré comme tel d'après l'opinion publique* : « Excommunicatio non incurritur nisi propter peccatum mortale *externum*. »

Cette remarque nous conduit à l'examen d'une question de la plus haute gravité, d'une importance pratique facile à pressentir.

Quid juris, lorsque l'acte externe de violence est minime en soi, et emprunte tout son caractère de gravité, à la dignité de la personne sacrée qui en est l'objet ? Le texte de l'article porte *violentas manus* ; il semble donc que pour encourir l'excommunication, l'acte externe doive revêtir le caractère

D'ailleurs, quand même l'ecclésiastique consentirait à ces violences, la censure n'en serait pas moins encourue, parce qu'elle a été portée en faveur non des individus, mais de l'ordre ecclésiastique tout entier.

d'une violence grave. *a*) Mais, comme nous l'avons établi en principe, ce canon est institué en faveur de l'ordre ecclésiastique et doit être interprêté largement, et étendu aux cas et aux personnes, lorsque se présente l'identité du motif. *b*) L'interprétation traditionnelle et les décisions pontificales ont déterminé le sens de ces expressions *violentas manus* ; nous n'avons donc pas qualité pour le modifier. « Ut incurratur hæc censura, « non oportet corporis percussionem talem esse, *ut* « *illud graviter lædat ;* nam hoc manifeste *falsum* « *est* et *contra omnium Doctorum sententiam*... sine « *gravi læsione corporis* potest quis *violentasma-* « *nus* in alium injicere, *cum gravi injuria.* » Voilà l'interprétation doctrinale des anciens résumée par Suarez. — Pour les décisions pontificales, voici les paroles d'Innocent III, cap. *Super*, de Sent. Excomm : « Quamvis per eorum (percussorum) factum corporalis *læsio* non fuerit subsecuta, *citra quam*, *violentia sæpius circa clericos* nequiter perpetratur. » Ainsi donc même sans en arriver à une lésion corporelle proprement dite, on peut encourir la censure, lorsque par le fait de la violation de ce que les anciens appelaient l'*immunité de son propre corps*, une injure grave rejaillit sur la personne. L'incarcération d'une personne consacrée à Dieu, que les gardes conduisent par la main, n'entraîne pas une lésion corporelle proprement dite : néanmoins le pape Innocent III n'hésite pas à lui appliquer l'excommunication du Canon *Si quis*. « Violenta detentio seu « incarceratio, *etiamsi ob læsionem* aut *nocumentum* « *corporale* non videatur *grave damnum inferre*, « nihilominus sufficit ad hanc censuram contrahendam, « quia est violenta injectio manuum, cum gravi injuria « circa corpus ipsum (1). »

(1) Suarez, loc. cit.

Nous pouvons donc conclure en disant : ou l'acte de violence corporelle est considéré comme attentatoire à l'honneur et à la dignité de la personne consacrée à Dieu, ou bien il n'est pas ainsi considéré. — Dans le premier cas, l'acte externe de la violence, quelque minime qu'il soit, tombe sous l'excommunication, pour les motifs que nous avons indiqués. — Dans le second cas, la culpabilité morale peut être plus ou moins considérable, selon la malice interne du délinquant ; mais comme il s'agit ici du for *extérieur*, nous n'avons pas à l'apprécier, et nous concluons en disant la censure n'est pas encourue parce que le fait externe n'est pas proportionné à la gravité de la sanction. « Semper ac percussio existimetur graviter injuriosa ratione reve-« rentiæ clerico debitæ sufficit ad censuram *quævis* « *percussio levis, etiamsi levissimus tactus physi-* « *cus intercedat* (1). »

Cette excommunication a-t-elle été encourue par ceux qui ont pris part à l'expulsion des religieux ?

Commençons par distinguer les *exécuteurs* des décrets et les *auteurs* de ces décrets.

1° Les exécuteurs. Nous supposons que les *exécuteurs* comme les *auteurs* étaient, par ailleurs, dans les conditions voulues pour encourir la censure : ils connaissaient la gravité de l'attentat, les défenses de l'Eglise, les censures annexées à ces actes sacrilèges. Nous avons à examiner le cas au seul point de vue de cet article de la Bulle.

a) Dans certains couvents, les religieux, usant de leur droit, ont absolument refusé de sortir : ils ont été transportés hors de leurs cellules et du couvent à bras-

(1) St-Alph. dr I. eg. De exc. Dub. 4. art. 4. n. 273. — Pal disp. 5. p. 23. — Bonac. t. 3. n. 2. etc.

le-corps. Sans aucun doute les agents, auteurs de cette brutalité, ont encouru la sanction Pontificale : tous les caractères requis par les interprètes du *Violentas manus* se retrouvent dans l'espèce : brutalité physique et violation notoire du droit.

b) Ailleurs les agents ont simplement mis la main sur l'épaule des religieux : et ceux-ci déclarant céder à la violence, ont suivi les commissaires exécuteurs.

Ici encore l'attentat à l'immunité de la personne sacrée, à sa dignité, est évident (1) ; il n'y a que l'acte physique qui soit peu grave en soi. Or, comme nous l'avons démontré plus haut, l'acte de violence externe pour minime qu'il soit, joint à une grave violation de la liberté et de l'honneur de la personne sacrée, est visé par l'interprétation traditionnelle du Canon *Si Quis*. « Si actio violenta personam ipsam « attingat, *licet contactus physice consideratus levis-* « *simus sit*, si tamen *secundum moralem æstima-* « *tionem*, *sufficiat* ad gravem injuriam contra honorem « et reverentiam debitam tali personæ, opinor suffi- « cere ad incurrendam talem censuram... neque hoc « jus distinguit, an illa gravitas oriatur ex *respectu* « *ad honorem*, *vel aliunde* : neque est a nobis limi- « tandum, cum de hâc parte favorabilis sit personis « Ecclesiasticis » (2) Nous ne saurions donc trouver dans l'absence de brutalité qui caractérisait le premier cas, un motif d'excuse pour ces derniers.

c) Les ouvriers qui ont enfoncé les portes, crocheté les serrures, coopérant ainsi *médialement* à ces attentats sacrilèges, encourent-ils aussi l'excommunication ?

(1) Nous ne parlerons pas de la violation de l'immunité *locale et réelle*, qui fait l'objet d'un article spécial de la Constitution *Ap. Sedis*.

(2) Suarez De Excomm. sent. 1 Sect.

Nous avons vu que le droit ancien étendait cette excommunication, non seulement à l'acte de violence perpétré *sur la personne* du clerc, mais encore *sur ce qui adhérait* à cette personne. « Qui violentiam exer-« cet in quascumque res personæ clerici vel monachi « *inhærentes* (1). » Manus injecerit intelligitur... circa « clerici personam, vel res *ei adhærentes* (2).

Il est certain donc, que les agents dont il est question, n'encourent pas cette censure, pour avoir mis la main *immédiatement* sur la personne des religieux : il s'agit seulement de savoir, si le fait d'avoir enfoncé les portes des cellules, peut les placer dans la catégorie de ceux qui ont violé les objets adhérents aux personnes sacrées.

Nous avons des exemples de violences *médiates*, que tous les auteurs considèrent comme atteints par cette censure : enlever injurieusement le chapeau à un religieux ; saisir les rênes de sa monture, afin de l'arrêter ; fermer extérieurement l'appartement qu'il occupe, de manière à ce qu'il ne puisse en sortir sans confusion, constituent des actes visés par l'excommunication, non à raison de la violence *immédiate*, mais bien *médiate*. Or quelle différence établir au point de vue de l'interprétation et de l'application d'une loi large, entre le fait *d'enfermer* le religieux dans son appartement, et le fait de *briser la clôture* qui le protège? entre le fait *de saisir les rênes* de sa monture et le *fait de forcer* la serrure de sa cellule ? C'est pourquoi Suarez déduit cette conséquence qui nous semble rigoureuse : « Imo, si contactus versetur circa « rem *aliam*, *continentem* vel *deferentem* talem

(1) Cabassutius J. Can. Theoris et praxis, Lib. V, c. II., I.
(2) St Alph. De Ex. Dub. 4. art. 4. — Bacacina.

« personam, id sufficit ad hanc censuram.. » Et il ajoute : « sic *de aliis similibus* quæ a *simili vel æquali ratione* « collegunt omnes Doctores, ex dicto *C. Nuper* ut « videre licet in Innocentio, Panormitano, et aliis. » Le savant rédacteur du *Canoniste contemporain* nous rappelle à ce sujet qu'il y a lieu à discerner *un clerc* d'une *porte*... (1). Nous nous permettrons à notre tour de lui rappeler qu'on s'expose à confondre un clerc avec une porte, lorsqu'on perd de vue la distinction de la violence faite *à la personne*, ou aux choses *adhérentes à la personne*, conformément à la doctrine reçue. S'il n'était tombé lui-même dans cette confusion, il n'aurait jamais songé à nous l'attribuer : aussi les objurgations un peu vives dont il accompagne cette sortie, nous paraissent sans objet, pour ce qui nous concerne : nous n'innovons en rien, nous n'exagérions rien, contents de suivre fidèlement les principes reçus, auxquels la constitution pontificale nous renvoie, pour ce qui n'a pas été modifié. Comme il est aisé de le voir, les autorités sur lesquelles nous appuyons nos décisions, ne sont pas à dédaigner.

d) Il est aisé de conclure de ce nous avons démontré jusqu'à présent, que les agents de la force publique qui ont simplement assisté à ces exécutions, afin de maintenir le bon ordre, sans prendre part à l'expulsion des religieux n'encourent nullement cette censure : ils ne se trouvent en effet dans aucune des conditions requises pour la mériter.

2° Les *auteurs* des décrets d'expulsion, sont-ils sous le coup de cette censure ?

La question des causes morales de la percussion des clercs, interprétée dans le sens étendu, que

(1) Liv. 47, p. 219.

nous lui avons donné, avec la tradition entière, divise les canonistes contemporains. Avant la publication de la constitution *Ap. Sedis*, l'enseignement était unanime : les *Mandantes, consulentes, auxiliantes efficaciter, ratihabentes percussionem suo nomine factam*, encourent l'excommunication.

Cette interprétation séculaire a-t-elle été modifiée ou plutôt supprimée par la doctrine nouvelle, introduite à la suite de la constitution de Pie IX ?

Comme nous l'avons indiqué, les auteurs sont partagés : en attendant une décision de l'autorité souveraine, nous pouvons prendre parti pour l'opinion qui nous paraît la mieux étayée.

1re *Preuve*. — La raison fondamentale sur laquelle s'appuient les canonistes qui maintiennent l'ancienne doctrine, est basée sur un principe d'interprétation posé par le souverain Pontife lui-même, dans le prologue de la const. *Apostolicæ Sedis*. Cet argument nous paraît très grave, et nullement ébranlé par les réponses qu'on a essayé de lui opposer.

a) En effet, l'article II des Excommunications réservées au S. Pontife est extrait littéralement des anciens canons, nous l'avons démontré par la reproduction des documents.

b) D'autre part le législateur nous renvoie pour l'interprétation des articles qu'il reproduit conformément à l'ancien Droit, à l'interprétation admise pour ce même droit ; nous l'avons encore démontré au début de ce chapitre. Reprenons le texte authentique : « declarantes easdem (censuras) *ex veterum canonum* « *auctoritate, quatenus cum hac nostra constitutione* « *conveniunt*, vim suam prorsus accipere. » Donc nous nous trouvons en face des prescriptions anciennes, et pour *la lettre de la loi*, ce qu'on ne saurait nier, et pour

l'extension de la lettre de la loi, ce qu'on ne peut guère contester, puisque le législateur lui-même l'indique clairement.

c) A cette déduction on répond : c'est une *pétition de principe*, vous prenez pour point de départ ce qui reste à prouver. On ajoute: le Pape Pie IX ne dit pas qu'il faut adopter l'interprétation doctrinale des anciens canons, pour l'appliquer *aux canons actuels*, mais les canons anciens eux-mêmes : « Veterum canonum auctoritate. » On dit enfin : les anciens canons, comme on peut le voir par leur contexte reproduit au commencement, ne renferment nullement les *mandantes* etc. Donc l'extension qu'on voudrait leur donner est purement gratuite.

1°) Nous sommes à nous demander, au sujet de la première observation, ce qui peut avoir donné lieu à cette étrange accusation. La pétition de principe, consiste à adopter pour point de départ d'une démonstration, la conclusion même à laquelle on voudrait arriver : de telle sorte qu'entre le principe et la conclusion il n'y a que la différence de la forme, de la variété des mots. Mais qu'y a-t-il de semblable dans notre argumentation? Nous partons de deux faits indéniables, à savoir : identité des textes de loi, nécessité de se référer à l'interprétation qu'on leur a donnée soit dans la cour suprême, soit dans l'école. De ces deux propositions combinées, nous déduisons : les *mandantes*... sont aujourd'hui comme autrefois compris dans l'extension de l'incise « *Violentas manus*. La solution de la seconde objection confirmera encore ces observations.

2°) Le législateur ne dit pas qu'il faut s'en référer à *l'interprétation ancienne*, mais *aux canons* anciens : cette difficulté nous paraît dans l'espèce une pure

subtilité, une argutie d'école. Est-ce que jamais ces canons anciens ont été appliqués sans leur interprétation? Le texte et la glose n'ont-ils pas marché toujours de pair? Quelle preuve avez-vous qu'ici le législateur a voulu les disjoindre? Dans l'espèce, c'est à vous à faire la preuve de la disjonction : car le fait acquis de la possession, c'est que ce canon, a été ainsi interprété par toute l'antiquité : le législateur en le reprenant intégralement n'a pas introduit dans son texte la moindre modification. Est-ce du seul silence du Pontife, qui s'explique par le parfait accord des opinions reçues, que vous voulez arguer? La valeur du silence du législateur, est trop bien déterminée pour les autres cas, dans cet acte pontifical, pour qu'ici cette conclusion soit légitime.

D'ailleurs puisqu'on veut prendre judaïquement les mots *veterum canonum auctoritate*, nous répondrons encore que ces canons anciens, s'appliquent au canon *si quis existens*. Il y eut en effet au début des hésitations et des doutes comme aujourd'hui : de là le cap. *Mulieres* de Sent. Exc. in 6°, le cap. *Quantæ* du même titre, la Clément. 1er *De Pœnis*, étendant l'excommunication aux *mandantes*, aux *non impedientes*, aux *consulentes*, *favorem præbentes*. Or, on ne saurait être admis à récuser ces canons comme abolis par la récente constitution : ils n'établissent en effet *aucune censure*, et constituent seulement des *jugements déclaratoires* du canon *Si quis*, dont ils fixent le sens et la portée. Donc le subterfuge auquel on voudrait avoir recours, dans la circonstance, ne saurait profiter aux adversaires. En dernière analyse, nous posons le dilemne suivant : ou vous admettez l'interprétation ancienne pour l'incise *Violentas manus*, — ou non. Dans le premier cas, votre concession est votre

arrêt. Dans le second, votre conclusion n'est pas plus admissible. Car l'exclusion étant basée sur le principe *Leges pœnales sunt stricte interpretandæ*, il faut alors n'admettre comme excommuniés que ceux qui ont exercé sur la personne des *clercs* ou des *religieux proprement dits*, la violence *brutale*, les derniers excès ; les *novices*, les *frères convers* ne sauraient être compris dans le privilège, le texte de la loi portant littéralement *violentas in clericos vel... monachos*, sans nullement atténuer la portée du mot. Seule l'interprétation ancienne soit authentique, soit *doctrinale* nous autorise à restreindre ou à étendre la valeur de ces expressions.

3° Les anciens canons ne renfermaient pas les *mandantes* : donc l'article présent ne les renferme pas. — Par ce que nous venons de dire, on voit que cette affirmation n'est exacte que dans une certaine mesure ; mais enfin admettons la pour sa valeur : nous en déduirons un *a pari* qu'on ne saurait récuser. — Le texte du fameux concile de Latran pris en lui-même et isolément, ne renferme pas les *mandantes*, etc. C'est vrai. Néanmoins, tous les pontifes, dans leurs déclarations, tous les commentateurs dans leur enseignement, les y ont compris. Donc, dirons-nous, prouvez-nous que ce même texte aujourd'hui reproduit ne les comprend pas : l'obligation de la preuve vous incombe, sinon vous justifiez contre vous l'accusation de pétition de principe que vous attribuez aux adversaires.

2me *preuve*. — Les termes du Canon *Si quis* reproduit dans l'article II des Excommunications, ont toujours reçu une interprétation très étendue à l'instar des clauses favorables. Nous avons déjà cité saint Alphonse de Liguori qualifiant cette doctrine de *commune*. Voici encore les conclusions fort nettes d'Avanzini. « Ratio

« autem quæ tradi solet, cur hæc pœna intel-
« lecta fuerit, in omnes cooperatores extensa... quia
« agitur de re in Ecclesia favorabili... Semper in Ec-
« clesia catholica, *uti gravissimum sacrilegium* con-
« siderata est impia vis in personas Deo dicatas illata...
« Censura consentanea et cohærens videtur *gravis-*
« *simo sacrilegio*, a fidelibus horrore quodam semper
« reprobato : ideoque quantum pateret reatus ex vi
« illata, tantum patere et protendi intelligenda est
« censura. »

Ce fait d'interprétation favorable et extensive nous autorise par lui-même à opposer un jugement de *non-lieu* au principe contraire (*leges pœnales sunt stricte interpretandæ*) et toute argumentation basée sur lui, peut être reléguée dans la catégorie des pétitions de principe qu'on nous oppose si facilement : car je ne pense pas que dans l'antiquité, on trouve un auteur sérieux pour affirmer que le canon *Si quis* doit être considéré comme les lois pénales ordinaires.

Mais, objecte le *Canoniste contemporain* : « Cette
« raison est plus spécieuse que réelle, puisque la
« plupart des lois pénales sont protectrices des per-
« sonnes ou des biens ecclésiastiques, et par consé-
« quent seraient en matière favorable. » Nous sommes surpris de voir le savant rédacteur de cette estimable publication prendre si lestement son parti de cet enseignement traditionnel : je ne pense pas qu'un semblable trait de plume aît raison d'un argument dont la valeur nous paraît d'une portée incontestable.

Sans doute, dans les lois pénales auxquelles l'auteur fait allusion, il y a un double caractère : *afflictif* pour les délinquants, *favorable* pour les biens ou les personnes protégés. — Mais ce qu'on ne peut nier, sans se mettre en contradiction avec les législateurs

de tous les temps, c'est que l'Eglise a voulu *spécialement* rédiger ce canon, pour sauvegarder de la manière la plus efficace l'honneur et la liberté des personnes *religieuses*, de *l'ordre clérical :* chose la plus précieuse dans l'Eglise de Dieu, puisque, sans la liberté d'action des ministres sacrés, sans la considération à laquelle ils ont droit, rien ne pourrait se faire pour le bien des âmes. De là, si la violation de l'immunité *locale*, de l'immunité *réelle* est chose grave aux yeux de l'Eglise, la violation de l'immunité *personnelle* est autrement grave, autrement préjudiciable ; et le législateur a voulu dans tous les temps la sauvegarder d'une manière particulière. C'est pour ce motif que le fondateur des *Acta Sanctæ Sedis* qualifiait cet attentat, comme nous l'avons vu, « *gravissimum sacrilegium*... censura *consentanea gravissimo* sacrilegio, a fidelibus horrore quodam semper reprobato... »

C'est donc bien là, malgré des dénégations gratuites, une loi exceptionnellement favorable, et qui toujours a été interprétée comme telle.

A l'aide de ce principe on peut encore apprécier la valeur de cet autre axiome que l'on nous oppose : « Legislator quod voluit expressit : quod non expressit, « noluisse censendus. » — C'est, sous une forme différente, l'application du principe : « In odiosis interpretatio « stricta ». Nous récusons absolument, dans l'espèce, la légitimité de l'application de cet aphorisme : nous avons démontré qu'on doit lui opposer une fin de non-recevoir absolue.

Comment alors expliquer, insiste-t-on, que la clause comprenant les *causes morales* se trouve formellement indiquée dans les articles I, II, IV, V, VI, XII de la première section, et dans les articles III, IV, XV, XVI de la deuxième, tandis qu'elle est omise

dans ce fameux article II, le plus pratique et le plus grave ? C'est un fait qui ne s'explique pas, si les *mandantes*, etc. doivent y être compris.

Le Souverain Pontife nous apprend dans le préambule de la Constitution, qu'il a fait choix dans l'ancienne législation de certaines prescriptions, maintenant les unes dans leur état antérieur, modifiant ou abrogeant les autres : « Statuimus quasnam ex illis *servare*, « ac retinere oporteret, quas *vero moderari* aut « *abrogare* congrueret. » De là il faut conclure : si dans l'ancienne législation il se trouve telle prescription non renouvelée dans l'acte pontifical, elle demeure abrogée par le fait. Si dans l'ancienne législation, il y a telle supposition *extensive* ou *restrictive* qui ne se retrouve plus dans les articles du nouvel acte pontifical, l'ancienne disposition doit être ramenée aux termes de la loi moderne : il y a dans ce second cas modification, dans le premier cas il y avait abrogation ; telle est la volonté du législateur.

Mais lorsque l'ancienne législation est maintenue en l'état avec ses mêmes dispositions, ses termes identiques, cela même prouve que ce législateur n'a cru devoir la modifier en rien, pas plus dans son esprit que dans sa lettre, et réciproquement pas plus dans sa lettre que dans son interprétation. C'est ce qui est arrivé pour l'article II, *Violentas manus*. C'est la reproduction littérale des anciens Canons, qui n'indiquaient pas les causes morales parce qu'on était unanime à les y enfermer. Dans les autres articles qu'on nous signale, c'est le même fait qui est à constater : les *causes morales* s'y trouvent parce que dans l'ancienne législation, elles étaient également exprimées. La rédaction nouvelle a été calquée sur l'ancienne, dont elle résume les dispositions principales. Ainsi,

dans les articles, I, II, IV, V, VI, XII, des excommunications spécialement réservées, tous extraits de la Bulle *In Cœna Domini*, les causes morales se trouvent indiquées simplement comme dans l'ancien droit. Dans les articles III, IV, XV, XVI de la seconde catègorie, extraits soit des Constitutions Pontificales, soit du Concile de Trente, soit des Décrétales anciennes, toutes les causes morales sont, sans exception, énumérées conformément aux dispositions antérieures.

On peut voir par là que la Constitution *Apostolicæ Sedis* a pris soin de conserver scrupuleusement les clauses de la législation ancienne, sans en modifier même les termes à moins qu'un motif urgent, une raison majeure ne l'exigeât, et certes, vu l'unanimité de l'interprétation traditionnelle, le besoin de modifier les termes de l'article II ne se faisait nullement sentir. Bien différente eut été notre solution, si réellement l'article II eût omis l'indication des *causes morales*, dans le cas où les Canons anciens les eussent formellement désignées. Mais comme on le voit, il n'en est rien. Le texte ancien est identique au texte de la Bulle *Apostolicæ Sedis*.

c) Dans notre système, nous n'avons pas à nous débattre dans une lutte impuissante contre une difficulté que le simple bon sens oppose aux partisans de l'opinion que nous rejetons. Voici comment M. l'abbé Grandclaude expose loyalement cette difficulté qui choque en effet la raison. Nous citons l'objection et la reponse qu'il lui oppose : « Les causes morales sont « plus coupables que les causes physiques : comment « en effet comparer la perversité de ceux qui comman- « dent la persécution avec la culpabilité des malheu- « reux fonctionnaires qui l'exécutent ?.. » Voici la solu-

tion : « Cette raison qui peut indiquer le degré de « culpabilité devant Dieu, n'a rien de commun avec la « question très spéciale qui nous occupe. Est-il inoui, « par exemple, que des fautes moindres soient punies « de peines extérieures, tandis que d'autres péchés, « plus graves devant Dieu, sont réservées à la seule « vindicte divine ? D'autre part, n'est-il pas vrai, « que porter un coup mortel à un clerc, et lui dé- « chirer injurieusement ses vêtements, sont deux « actes punis de la même excommunication ? » (1). Nous l'avouons ingénument : si l'objection nous frappe, la riposte est loin de nous satisfaire. A l'encontre de la réponse, il nous semble *premièrement* que dans cette constatation *de fait extérieur*, au sujet de la *culpabilité connexe* de deux agents, dont l'un se fait obéir par l'autre, dont l'un par conséquent est certainement plus responsable devant le *for externe*, il nous semble, dis-je, que l'objection touche le cœur même de la question. Pourquoi le grand coupable n'est-il pas atteint, non-seulement *comme*, mais *mieux encore* que son malheureux inférieur ? Car enfin le législateur peut choisir entre les divers procédés de répression que sa raison privée lui inspire, mais il ne peut pas aller contre les exigences de la raison publique, du sens commun ; et c'est comme réclamation du sens commun que se produit et se reproduira sans cesse cette difficulté. Il ne s'agit donc pas, dans cette difficulté, d'apprécier la culpabilité de ces deux hommes *devant Dieu*, il s'agit d'expliquer comment dans le *for externe*, une disposition législative peut laisser indemne *le grand et le principal* coupable dans un attentat, lorsque dans ce même attentat le *moins coupable* est frappé d'une pénalité rigoureuse :

(1) Can. contemp. 1880, p. 414.

il s'agit d'expliquer que la répulsion instinctive produite par une semblable théorie dans les sentiments d'équité naturelle, universelle, n'est pas rationnelle. Sans doute l'*assassin* et le *percusseur* du clerc sont frappés de la même peine, mais du moins *ils sont frappés l'un et l'autre*; et dans notre cas, le *mandans* ne l'est pas, tandis que le *injiciens manus*, l'exécuteur subalterne, reste atteint : par conséquent, l'exemple allégué loin d'être favorable à la thèse adverse, milite directement contre elle, S'il faut absolument expliquer cette disproportion d'une pénalité unique pour deux attentats d'une gravité différente, on ne peut s'en prendre qu'à l'impuissance de la justice humaine : car pour impartiale, pour équitable qu'elle essaie d'être, il lui est impossible de réunir ici-bas toutes les conditions d'une justice parfaite. D'ailleurs, nul n'ignore que si l'Eglise a horreur du sang et n'applique pas la peine du talion aux assassins, la justice séculière vient à son aide pour proportionner au besoin le remède au mal.

Telle est notre opinion dans cette question si controversée : sans doute, à raison de la division des commentateurs, une déclaration authentique est nécessaire pour mettre fin au débat. Mais en attendant cette décision suprême, que nous n'estimons pas pouvoir nous être défavorable, mais que nous accueillerons avec joie, quelle qu'en soit la nature, nous concluons avec les célèbres conférences de Padoue : « Censura hujus articuli, *sine ullâ dubitatione*, « extendenda est ad omnes personas ad quas hactenus « extendi consuevit. »

*
* *

Suadente diabolo. — D'après le sentiment unanime

des commentateurs cette clause n'exige aucune autre circonstance particulière, que celle *du péché mortel :* car dans le péché mortel se vérifie la suggestion du démon. — « Si autem peccatum sit grave in specie hic « prohibita, dit Suarez, erit sufficiens causa hujus « censuræ.» — De là il résulte qu'il n'y a pas d'excommunication, lorsqu'on frappe un ecclésiastique, dans la surprise d'un premier mouvement de colère, sans pleine advertance, sans entier consentement, en jouant avec lui, ou par imprudence non gravement coupable, lorsqu'on se trouve à son égard, dans le droit de légitime défense, lorsqu'on veut lui administrer ou lui faire administrer une correction proportionnée à la faute commise. « Dum tamen non amplius violentia se extendat quam defensio vel rebellio exigit clericorum. (1) » Dans tous ces cas, on n'encourt pas la censure, comme le démontrent plusieurs décisions du Siège Apostolique.

Qu'adviendrait-il, si croyant frapper un laïque, on atteignait un ecclésiastique ?

a) Il est certain que si l'on ignore la qualité de l'ecclésiastique, on n'encourt pas la censure. « Si « aliquis in clericum nutrientem comam *manus inje-* « *cerit violentas*, propter hoc non debet Apostolico « præsentari conspectui, nec etiam *excommunicatione* « notari, *dummodo ipsum esse clericum ignoraverit.*»

b) Si connaissant la qualité de l'Ecclésiastique, on ne prend pas les précautions *ordinaires*, *usuelles* pour éviter une méprise, St-Alphonse assure que toutes les conditions exigées pour encourir la censure, se trouvent réalisées (2).

(1) Innocent III.
(2) Lib. VII, p. 275.

*
* *

In *clericos* vel *monachos*. — 1° Sous *le nom de clercs* sont désignés, selon les interprètes, tous ceux qui font partie de la hiérarchie ecclésiastique, depuis le clerc tonsuré jusqu'à l'ordre le plus élevé. Sont exceptés du privilège *du canon* :

a) Par la déclaration du 20 novembre 1860, annulant toutes autres contraires, les clercs qui n'étant pas dans les ordres sacrés, ne réunissent pas *toutes* les conditions exigées par le Concile de Trente, pour qu'un clerc *tonsuré* ou *minoré* jouisse du privilège *du for*, et par suite, aujourd'hui du privilège *du Canon* : possession d'un bénéfice, ou bien port du costume ecclésiastique et de la tonsure, avec un titre épiscopal le rattachant au service d'une église, ou l'admettant dans un séminaire école ou université (1) Voici le texte de la déclaration de la S. C. de l'immunité ecclésiastique : « Declaravit omnen clericum, in sacris non constitutum, « sive cœlibem sive conjugatum qui non observaverit « *omnia* quæ a S. S. Concilio Trid... et ideo amisit « privilegium Fori, censeri et ipso jure et ipso facto « ab omnibus privilegiis clericalibus expoliatum, ita ut « habeatur et consideretur tanquam *merus laïcus*. »

b) Les clercs qui ont subi la dégradation *réelle* ; ainsi le porte la formule même de la dégradation : « et exui- « mus te omni ordine, beneficio et privilegio cleri- « cali. »

(1) « Nullus primâ tonsurâ initiatus, aut etiam in minoribus « ordinibus constitutus, ante annum 14 beneficium possit obtinere. « Isetiam *privilegio Fori* non gaudeat, nisi beneficium ecclesias- « ticum habeat; — aut clericalem clericorum, aut in aliquâ scholâ « vel universitate, de licentiâ Episcopi... versetur, (Sess. XXIII. c. VI. De ref.)

c) Les clercs, qui ayant abandonné l'habit ecclésiastique se rendent coupables d'attentats criminels, de tyrannie, sédition, brigandage, assassinat.

d) Les clercs, qui après trois monitions épiscopales, continuent à gérer les affaires séculières en abandonnant l'habit ecclesiastique.

e) L'ecclésiastique qui au mépris de sa dignité, comme de la triple monition canonique, continuerait à se livrer à des métiers infâmes, de comédien, d'histrion, et même aux fonctions d'aubergiste, de boucher, etc.

f) Les clercs mineurs, qui ont contracté la bigamie réelle ou interprétative, ou qui, abandonnant l'habit ecclésiastique, s'enrôlent dans les milices séculières.

Sous l'appellation de *moines* viennent :

a) Tous les religieux proprement dits, de l'un et de l'autre sexe, et leurs novices. C'est une décision de Boniface VIII, cap. *Religioso* 21, § 1, *de Sent. Excomm.*

b) Les frères et les sœurs convers : « qui in monachos *vel conversos*... manus injecerunt... excommunicatos publice nunciatis. »

c) Les tertiaires de St Dominique et de St François qui, ont émis quelque vœu en communauté, et sont revêtus de l'habit religieux (1) : au début, il y eut quelques doutes à ce sujet, le droit commun ne paraissait en effet admettre à ce privilége que les religieux profès. Néanmoins plusieurs décrets, émanés du Saint-Siége Apostolique, les firent participer à cette

(1) Nous trouvous dans un commentaire récent de la Bulle *Apostolicæ Sedis*, publié à Clermont-Ferrand, commentaire que nous avons déjà cité, que le privilège *du Canon* s'étend encore sur les femmes du Tiers-Ordre qui vivent isolément dans leur maison, après avoir émis le vœu de chasteté, avec autorisation de l'Ordinaire — Mulieres tertiariæ, in propriis domibus viventes, et virginalem vitam ducentes, ex voto castitatis de Ordinarii licentia emisso.

faveur, comme le prouve Suarez. Fidèle à son principe d'interprétation large du décret, voici comment il repousse l'objection des adversaires : « Quod si obji-
« ciatur, quia canon ille pœnalis est, et ideo debuisset
« potius stricte exponi, respondetur, quoad hanc par-
« tem esse potius favorabilem ex causâ maxime piâ
« et religiosâ, et ideo potius esse latissime interpre-
« tandum. »

d) Les congrégations religieuses qui n'ont que l'approbation épiscopale : bien que les membres de ces associations pieuses n'émettent pas les vœux solennels, une décision de la Rote leur confère le même privilége qu'aux ordres aux vœux solennels.

2e Partie. — *De ceux qui peuvent absoudre de l'excommunication*

D'après l'ancien droit, ou bien d'après d'anciens privilèges modifiés en partie par la Bulle *Apostolicæ Sedis*, il y a des cas de percussion qui ne peuvent être absous que par le Souverain-Pontife. D'autres sont réservés aux Evêques, et enfin les supérieurs des réguliers possèdent certains droits en cette matière.

Distinguons avec les théologiens les trois percussions *légère*, *médiocre* et *énorme* ou *grave*, et faisons observer que pour les trois cas, il faut que la percussion offre matière de péché mortel. Comme le fait remarquer Suarez, la percussion est ici appelée *légère*, non en ce sens qu'elle n'offre que la matière du péché véniel, car l'Eglise n'excommunie pas pour le péché véniel, mais pour établir, *dans les limites mêmes de la faute mortelle*, les catégories qui donnent lieu à des réserves variées. Ce fait ainsi constaté, on appelle percussion *légère* celle qui ne laisse pas de blessure ou de contusion, percussion *médicore* celle qui au

contraire laisse des contusions, occasionne une effusion de sang ou fracture de dents, sans arriver toutefois à une effusion de sang considérable, à une lésion dangereuse, à une fracture de membre. — Alors, en effet, on arrive à la troisième classe de percussion, à celle qui est désignée sous le nom de *grave*, parce qu'il y a effusion considérable de sang, blessure grave, meurtrissure des chairs.

Comme la percussion ne se présente pas toujours en fait avec les caractères précis que nous venons de désigner, que faut-il faire dans le doute ?

Le cas a été résolu par l'autorité souveraine : nous avons en effet l'Extrav *Perlectis* qui décide que, dans le doute, il faut considérer la percussion *comme grave*. Il s'agit, en effet, toujours d'une loi favorable, et, de tout temps, la jurisprudence du Saint-Siège s'est prononcée en ce sens... « Relinquimus tuo arbitrio ut « declares quæ sit levis et quæ enormis injuria, admo- « nentes, *ut potius declares in dubio, esse persecu-* « *tionem gravem... quam declarando levem esse,* « *occasionem præbeas lædendi statum ecclesiasti-* « *cum.* »

Qui donc peut absoudre, d'après le droit ou les privilèges que maintient formellement la Bulle *Apostolicæ Sedis*, lorsque le fait de la percussion se présente avec ces caractères nettement déterminées ?

a) Le Souverain-Pontife se réserve le droit d'absoudre les personnes vivant en communauté, coupables d'une percussion *énorme* (1).

b) Lorsque la percussion est encore *énorme*, *notoire*, ou bien déjà *déférée au for contentieux*, c'est le Souverain-Pontife qui seul peut absoudre. La raison

(1) C. Quoniam, 9, D. vitâ et honestate clericorum.

en est claire : cette excommunication est, en effet, réservée simplement au Saint-Siège, par conséquent, lorsqu'elle se présente avec les circonstances les plus graves, il faut que la réserve souveraine produise son effet.

Néanmoins, d'après l'enseignement traditionnel, que rien n'est venu modifier, les légats *a latere* (1) jouissent de ce pouvoir, pour toutes les personnes qui auraient recours à eux, mais seulement extrà urbem, c'est-à-dire *en dehors de Rome* ; les nonces apostoliques (2) peuvent aussi user de ce droit, mais seulement dans les limites de la province qui leur est assignée, et pour ses habitants.

Les Evêques peuvent absoudre de cette excommunication, dans tous les cas *même graves*, pourvu qu'ils soient *occultes* et *non déférés au for contentieux*. Le seul *cas d'homicide* est *toujours* réservé au Saint-Siège : « exceptà eà quæ oritur ex *homicidio* « *voluntario* et *exceptis aliis deductis ad forum* con- « tentiosum » (3).

Ils peuvent déléguer ce pouvoir à leurs vicaires par un *mandat spécial*, « per *seipsos*, aut vicarium ad id *specialiter deputatum*, in *foro conscientiæ*. »

Les évêques peuvent encore absoudre de la percussion *légère*, quand même elle *serait publique* et déférée au for contentieux (4). Une décision de la Congrégation

(1) Les légats *a latere* dont il est ici question sont des cardinaux détachés du Sacré-Collège, envoyés par le Pape en mission extraordinaire, dans certains pays, ou auprès de certains monarques.

(2) Les nonces apostoliques sont des prélats envoyés auprès de certains gouvernements pour y remplir les fonctions d'ambassadeurs ordinaires : s'il est d'usage constant, d'après Ferraris, de ne choisir que des cardinaux pour les fonctions de légat, il n'en est pas ainsi pour les nonces (Ferraris, verbo legatus, n° 4, 10).

(3) Sess. 24, c. 6, De Ref.

(4) Clement. III, cap. Fervenet, 17.

du Concile de Trente, 1687, ne laisse pas de doute sur ce point.

c) Des facultés triennales, avec pouvoir de subdéléguer, accordent encore aux évêques le pouvoir d'absoudre dans le cas de percussion dite *médiocre*, quand même la percussion *serait publique*, pourvu que *le fait n'ait pas été déféré au for contentieux* « dummodo « non fuerit secuta mors, vel mutilatio seu lethale « vulnus, aut ossium effractio (ce qui constitue la « percussion *énorme*) et dummodo casus ad forum « externum deducti non fuerint... »

Ils peuvent user de ce pouvoir même à l'égard des étrangers qui se trouvent dans leurs diocèses (1).

Comme dans toutes les autres censures, même spécialement réservées, ils peuvent ici aussi absoudre tous les fidèles empêchés de recourir au Saint-Siège. C'est une règle générale de droit comme pour *l'article de mort*. Or le sentiment commun des canonistes place dans cette catégorie, de plein droit : les impubères, quand même ils demanderaient l'absolution de la percussion à l'époque de la puberté, — les femmes, — les vieillards sexagénaires, — les pauvres, — les esclaves, — les infirmes, — les réguliers, — les prisonniers, — les militaires, — les séminaristes, — les employés publics, — les soutiens de famille, en un mot tous ceux qui ne peuvent entreprendre un tel voyage sans grave dommage.

On n'ignore pas que, d'après une opinion qualifiée de *commune* et de plus *probable* par saint Alphonse, et de *très sûre* par Roncaglia, nul n'est tenu de s'adresser à Rome *par écrit* pour avoir cette absolution : le droit ne parle en effet que de la présentation *person-*

(1) Gabr. de Vareeno, De privilegiis ep., p. 121.

nelle, et lorsqu'elle devient impossible, l'évêque peut en absoudre, *jure communi*.

Tels sont les cas dans lesquels, par droit ou privilège général, l'évêque peut donner l'absolution du canon *Violentas manus*. Mais l'évêque peut-il absoudre dans ces circonstances d'une manière *absolue*, ou bien en imposant au coupable l'obligation de se présenter au Souverain-Pontife, dans le cas où l'empêchement cesserait ?

Pour *les enfants* qui se seraient rendus coupables de cette faute, il faut, d'après l'enseignement commun, les absoudre sans condition.

Pour *les autres*, si l'empêchement est *perpétuel* ou bien est *censé tel*, il faut les absoudre sans clause restrictive : ainsi, non-seulement lorsque quelqu'un est atteint d'une maladie incurable, mais encore si l'empêchement doit durer au moins *cinq ans*, l'évêque pourra absoudre sans ajouter l'obligation de se présenter au Pape, pour le moment où l'empêchement disparaîtra. Mais si l'empêchement est *temporaire*, il faut imposer l'obligation de se présenter au Pape, aussitôt qu'il aura cessé : « *Qui temporali impedimento laborant, excep-* « *tis pueris*, sub debito juramenti, quod secundum « ecclesiæ formam præstare tenentur, consuevit in- « jungi, ut, *impedimento cessante* ad *Apostolicam* « *Sedem accedant*... (1) »

Au sujet du pouvoir d'absolution des prélats réguliers, nous avons une décision de la Sacrée Pénitencerie, établissant une règle générale concernant les excommunications *simplement* réservées : certains théologiens prétendaient maintenir intact le pouvoir des réguliers pour l'absolution des cas renfermés dans

(1) Cap. Quamvis, 58, D. Sent, Excomm.

cette seconde partie de la Constitution. Appelée à se prononcer sur cette matière, la Pénitencerie répondit négativement : « An prælati regulares, post Constitu-« tionem *Apostolicæ Sedis*, iisdem privilegiis gaudeant « quibus antea : id est, possint necne suos subditos « absolvere a casibus papalibus in dicta Constitutione « *simpliciter* reservatis ? — Resp. S. Pœnit. proposito dubio respondet : *Negative*, Salvis illis facultatibus, quæ promanant ex rescriptis particularibus ad tempus concessis. » — 5 Decemb. 1873.

Par cette décision, nous voyons qu'en règle générale, c'est-à-dire sauf *exception précise* du droit ou concession *spéciale* de privilége, les réguliers ne possèdent pas le pouvoir des évêques dans cette seconde catégorie, et n'ont pas conservé leurs privilèges antérieurs. Or, pour l'article II qui fait l'objet de notre étude, nous avons dans le second paragraphe l'expression de la volonté du législateur, maintenant le statu quo ante « exeptis quoad reservationem casibus et « personis, de quibus *jure*, vel *privilegio*, permittitur, « ut episcopus aut *alius* absolvat. » Il résulte donc de cette clause finale que les droits et privilèges des réguliers existent pour ce point particulier : or, la juridiction des réguliers peut avoir à s'exercer soit sur les *réguliers* eux-mêmes, soit sur les *séculiers*.

1° Pour *les religieux*. — Ou le religieux a frappé un membre du couvent qu'il habite, ou bien un religieux d'un couvent étranger, ou un membre du clergé séculier. — *a)* Pour le religieux qui a frappé un membre de son couvent, à moins, comme nous l'avons établi antérieurement, que le coup ne soit énorme, le supérieur local peut lui donner l'absolution (1).

(1) Cap. Monachi, 2, etc. D. Sent. Excomm...

b) Si le religieux a frappé un autre religieux d'un couvent différent, l'absolution sera encore octroyée par le supérieur du délinquant, mais seulement en présence du supérieur de l'offensé. Dans le cas d'un désaccord entre les supérieurs, un arbitre est choisi, et la pénitence est toujours prononcée par le supérieur du religieux coupable (2).

c) Lorsque c'est un clerc séculier qui est victime de ces voies de fait, l'évêque du clerc offensé peut donner l'absolution

d) Pour les religieuses, elles peuvent recevoir l'absolution, *pour tous les cas,* ou bien de leurs supérieurs réguliers si elles sont exemptes, ou bien des évêques ou de leurs délégués, si elles sont soumises à leur juridiction.

2° Pour les *séculiers.* — *a*) Ce n'est point par une disposition du droit commun que les confesseurs réguliers peuvent absoudre les séculiers de cette excommunication. Le Pape Paul III, par la Constitution *Cum inter*, ayant concédé ce privilège aux Jésuites, tous les ordres en réclamèrent la participation, d'après le principe ancien de la communication des privilèges.

b) Il est certain que les confesseurs réguliers de la *ville de Rome* sont encore en possession de ce pouvoir ; ils peuvent absoudre les séculiers de la percussion des clercs dans les limites déterminées plus haut. C'est là un privilège à eux conférés par les Souverains Pontifes, privilège qu'aucun acte postérieur n'est venu révoquer ou modifier.

c) Les religieux du reste de l'Italie ne jouissaient pas de cette faculté : le pape Clément VIII leur avait formellement interdit d'absoudre des censures du Canon

(2) Cap. Cum illorum 32, eod. tit.

Si quis suadente, tandis que, par une déclaration postérieure du pape Urbain VIII, les religieux des autres parties de la catholicité étaient autorisés à absoudre de ce cas.

Cette autorisation subsiste-t-elle encore ? La question est controversée parmi les auteurs : les uns soutiennent que ce privilège a été maintenu aux réguliers: car la Bulle de Pie IV, abolissant tous les privilèges contraires au Concile de Trente, ne saurait atteindre celui-ci; il n'a pas été révoqué par le Concile et par conséquent il ne lui est pas contraire (1). Les autres soutiennent que ces privilèges ont été abolis, en se basant sur les actes des congrégations Romaines qui appliquent les principes absolus posés par le Concile de Trente: or celui-ci défend à qui que ce soit d'absoudre des cas réservés: et comme il ne distingue pas, il est évident que les cas réservés au Saint-Siège sont, aussi bien que les cas réservés aux Evêques, soutraits à la juridiction des réguliers. — En l'absence d'indults particuliers, il semble donc qu'en droit l'opinion négative possède une plus grande probabilité

APPENDIX *A*

Examen de plusieurs critiques sur l'abrogation de l'excommunication mineure.

Une estimable publication française a donné, en décembre dernier, une étude critique concernant les raisons qui nous ont déterminé à admettre l'existence de

(1) Reiffenstuel, lib. v. tit. 33. n. 139.

l'*excommunication mineure*. Un repos nécessaire nous a forcé de différer une réponse que nous aurions pu négliger sans grand inconvénient pour notre thèse; mais nous ne pouvions paraître dédaigner un adversaire respectable : aussi, examinerons-nous ses arguments, selon l'ordre qu'il a lui-même suivi.

I

La docte publication revient d'abord sur l'argument d'autorité qui nous paraît bien affaibli, bien amoindri. Toutefois, c'était le seul argument qui pût nous être un peu sérieusement opposé. Aussi, notre adversaire énumère-t-il avec complaisance au début de son article, les auteurs favorables à l'opinion de l'*abrogation de l'excommunication mineure*. Nous apprenons à nouveau qu'à la suite d'Avanzini, les conférences de Padoue, Joseph d'Annibale, le P. Ballerini ont affirmé que l'excommunication mineure était supprimée : soit, mais, disons-nous, empruntant les paroles de Pascal sans en prendre l'ironie : Il est plus facile de trouver des moines que des raisons.

Nous avons signalé de notre côté de graves autorités : les noms de ces auteurs comme les raisons qu'ils font valoir, suffiraient à assurer une sérieuse probabilité à notre opinion. D'autre part, on ne saurait contester qu'au début, la question n'a pas été envisagée avec l'ampleur que les discussions ultérieures ont contribué à lui donner. Les auteurs cités par notre honorable contradicteur se basent sur le silence de la Constitution *Apostolicæ Sedis* : cet argument nous a paru toujours très faible, car il suppose une notion incomplète de la jurisprudence reçue en matière d'excommunication, et les laborieuses tentatives de notre

contradicteur ne lui assurent pas, comme nous le verrons, une plus grande valeur.

Un acte récent du Saint-Siège suffirait seul à clore le débat. Désireux d'établir l'uniformité dans les formules d'absolution générale pour les réguliers de tous les ordres, le pape Léon XIII en a réglé les termes, d'une manière définitive, par un décret en date du 7 juillet 1882. Or dans cette formule unique d'absolution, le Saint-Siège a maintenu l'absolution de l'*Excommunication mineure*... « Absolvo vos ab omni vinculo excommu-« nicationis, majoris vel *minoris*, *suspensionis* et *in-« terdicti*, si quod forte incurristis, et restituo vos « *unioni* et *participationi* fidelium, nec non *sacro-« sanctis Ecclesiæ sacramentis*... Absolvo vos ab omni « *transgressione votorum et regulæ constitutio-« num*, etc. »

Nous avons tenu à citer tous les termes de l'absolu-

Il ne peut être question ici que de l'excommunication mineure proprement dite, de celle qui consiste *dans la privation passive des sacrements* : d'après Suarez, c'est la seule que le droit et la pratique actuelle de l'Eglise admettent 1). On ne saurait exciper de la situation particulière, que les réguliers occupent par rapport aux séculiers : les termes du décret ne permettent pas de confondre cette *excommunication mineure* avec les *excommunications mineures* improprements dites, et contenues dans les constitutions des ordres religieux. 1° En effet, l'excommunication dont parle le décret, est *une;* elle y est rangée dans son ordre avec les censures générales de l'Eglise, l'*excommunication* majeure, la Suspense et l'Interdit : tandis que les excommunications particulières aux règlements des

1) Disp. VIII. De Excomm. Sect.

réguliers sont multiples; elles constituent des prohibitions variées, des séparations momentanées imposées par les supérieurs. « In regulâ Sancti Benedicti multa « leguntur de excommunicationibus regularibus (*ut sic* « *dicam*) quæ in pœnam monachis imponebantur, *quæ* « *censuræ non erant* sed prohibitiones et separationes « quædam ut ex cap. 23, 24, 25 ejusdem regula ma- « nifestum est (1) » 2° La lettre du décret porte formellement, qu'il est question ici de rendre le pénitent à la communion des fidèles, *unioni fidelium*, dont il est exclu par l'excommunication majeure, et à la participation des sacrements, *sacrosanctis Ecclesiæ sacramentis*, dont il est privé par l'excommunication mineure. Nous retrouvons donc ici, à n'en pas douter, les caractères de cette sanction nettement définis ; et le législateur n'aurait certes pas maintenu cette absolution, si en vérité, l'excommunication mineure avait disparu du code ecclésiastique. 3° En dernier lieu, le décret semble vouloir prévenir toute interprétation contraire : après avoir précisé la formule d'absolution pour l'excommunication *majeure* et *mineure*, il détermine le mode d'absolution pour les fautes et peines encourues par la transgression *des vœux*, *de la règle et des constitutions*. « Absolvo vos ab omni transgressione votorum et regulæ Constitutionum. »

Cette dernière absolution est donc bien distincte de l'absolution de l'excommunication mineure : et si quelques-unes de ces excommunications partielles, en vigueur dans l'ancienne législation, non-seulement chez les réguliers, mais encore parmi les séculiers, subsistaient dans les monastères, leur absolution rentrerait

1 Suarez Disp. XXIV, De Ex. Min. sect. 1, n° 6.

dans ce dernier paragraphe : imposées pour cause de transgression de la règle, elles n'ont rien de commun avec la signification que l'usage attache à l'*excommunication mineure*.

Nous demandons maintenant ce que deviennent les propositions si absolues, si exclusives, des autorités de notre adversaire. « Minor excommunicatio abrogata « censetur pro *quocumque casu*..... Concludo eam *esse* « *penitus* abrogatam. » (Collator Patavinus). Les termes employés par le commentaire de Rieti sont identiques : « Sine ulla dubitatione, concludo eam esse *penitus* abrogatam. »

Il est aisé de le voir, ces propositions sont contradictoirement opposées au dernier décret du St-Siége : elles nient absolument ce que l'acte du St-Siège maintient et considère comme maintenu, dans la discipline actuelle comme dans celle qui précédait la Constitution *Apostolicæ sedis*. Au lecteur de choisir entre les dispositions du document pontifical et les affirmations de Canonistes très respectables, sans aucun doute, mais dont l'autorité et les raisons doivent céder devant la parole souveraine du législateur.

Nous pourrions en rester là ; néanmoins, il ne nous déplaît pas d'examiner les critiques, parfois singulières portées contre notre thèse.

II

Rappelons succinctement l'argumentation sur laquelle nous nous basons pour démontrer le maintien de l'excommunication mineure.

Appuyés sur la distinction de l'excommunication *majeure* et *mineure* ; démontrant d'une manière juridique, indéniable, que le législateur faisant mention

de l'excommunication *sine addito*, vise seulement l'excommunication *majeure*; appuyant ce principe sur des textes du droit positif, qui paraissent avoir échappé aux premiers commentateurs, nous disons : dans la constitution *Apostolicæ sedis*, il n'est fait mention que d'*excommunication sine addito* ; donc l'excommunication mineure ne saurait être abrogée par cet acte qui ne la comprend pas.

Sans doute, notre savant contradicteur n'admettant qu'avec des réserves dont il sera fait justice, ce système de la distinction des excommunications, devait l'attaquer comme étant le fondement de notre thèse. Pour ne l'avoir pas saisi, il débute en nous posant cette question : « Comment concevoir des censures qui ne rentrent pas « dans la triple catégorie de l'excommunication, de « la suspense et de l'interdit ? »

Par le principe que nous avions établi, il n'était pas difficile de concevoir que nous n'établissions pas une quatrième catégorie de censures : mais nous fondant sur le texte du droit nous disions : le législateur, parlant *simplement* de l'*excommunication* dans la Constitution *Apostolicæ sedis*, n'a pu vouloir abroger l'excommunication mineure qui ne rentre pas dans la catégorie des *excommunications énoncées sans qualificatif*. C'était bien logique.

C'est par suite du même principe — et notre savant contradicteur paraît toujours l'oublier, — que nous avons établi la parité suivante, taxée d'illogique dans le même travail. Les censures *ferendæ sententiæ* ne sont pas modifiées par l'article de Pie IX : parce qu'elles sont distinctes des censures *latæ sententiæ*, seules visées. Or, selon nous, l'*Excommunication mineure*, est *distincte aussi*, dans cet acte, des *excommunications sine addito* : par suite, disions-nous, conclure

de cet acte, à l'abrogation de l'excommunication mineure, « nous paraît aussi logique que déduire du silence « de la Bulle, la suppression des excommunications « *ferendæ sententiæ.* » Si le lien logique de cette conclusion n'apparaît pas clairement à notre éminent contradicteur, c'est que nous ne sommes pas plus près de nous entendre sur la manière de déduire les conséquences que sur la manière d'établir les principes. Nous négligeons plusieurs critiques du même genre et du même sérieux, pour revenir à ses observations principales.

Les chefs d'accusation sont aussi nombreux que peu justifiés : Nous avons *oublié de lire attentivement* tout le texte — nous avons *oublié* « le terme universel *ex quibuscumque* » qui devait mettre à néant notre argumentation. — *oublié* « le contexte antécédent » — *oublié* « le contexte subséquent et prochain » *eoque modo quo inserimus.* Nous nous contenterons de faire remarquer au savant publiciste qu'il a lui-même oublié de lire attentivement la partie de notre travail qu'il incrimine de cette étrange façon.

(*a* Nous n'avons pas, dit-il, lu assez attentivement le texte de la constitution. Au commencement de cet acte, le Pontife annonce qu'il s'est fait remettre un état complet des censures *latæ sententiæ — plenam recensionem fieri nobisque proponi jussimus.* — Ce début ne nous avait nullement échappé : ce qui nous a échappé, c'est l'étrange conséquence que notre adversaire prétend en déduire. Le S. Pontife, dit-il, a fait le relevé de *toutes* les excommunications ; donc il a supprimé *l'excommunication mineure,* qui n'est plus mentionnée dans l'acte qui a suivi l'énumération. Nous nous permettons de faire appel à la logique du savant critique : entre une *énumération générale,*

faite dans l'intention de modifier ou de supprimer des dispositions législatives, et la *suppression* elle-même de ces dispositions, il y a une distance que notre faible raison ne nous permet pas de franchir avec tant de rapidité : à la suite de cette énumération *générale*, le Pape *pouvait* bien supprimer une *sanction particulière :* mais il s'agit de prouver dans l'espèce qu'il l'a réellement fait. Tel est le motif pour lequel nous avons cru absolument inutile de parler dans notre démonstration de cette *énumération* indiquée dans la partie *historique* du texte. A supposer que la généralité des termes, — *plenam* earumdem recensionem fieri nobisque proponi jussimus — dût constituer une difficulté, elle se représentait avec plus de précision, avec un caractère plus accentué dans le terme général *ex quibuscumque*. Nous croyions l'avoir examinée et résolue à cette occasion.

Négligeant en effet la partie purement historique du début, nous avons précisé les termes de la fin de la constitution, estimant comme le dit notre adversaire lui-même « *que la partie dispositive d'une loi* « *s'explique elle-même par l'ensemble des décla-* « *rations du législateur.* » Or, disons-nous, le législateur ne se contente pas d'édicter — *ex quibuscumque* censuris etc., mais il déclare, en restreignant lui-même la *généralité* du terme *quibuscumque* « Ex quibus- « cumque censuris *sive excommunicationis*, sive sus- « pensionis, sive interdicti. »

Si les dispositions antérieures du droit ne stipulaient pas que le terme *excommunicatio sans qualificatif*, désignait l'excommunication *majeure*, la controverse serait terminée : nul n'aurait songé à susciter querelle : mais pour ce grave motif, nullement ébranlé par une argumentation confuse, nous concluons que le terme

général *quibuscumque* ne saurait dans le contexte être séparé de son conséquent *excommunicationis* qui le restreint et le modifie : nul n'est autorisé à faire cette disjonction arbitraire : d'autant plus que, dans un acte aussi grave, où il s'agit de règlementer une législation séculaire, tous les termes ont été pesés et médités. Peut-on dire, que nous avons *totalement* oublié ce terme, sur lequel nous avons précisément concentré nos explications ? Peut-on établir une contradiction entre notre conclusion, et les termes du début *historique* de la consultation ? la contradiction réelle, nous la trouvons chez celui qui, posant en principe que l'ensemble des déclarations du législateur doit servir à expliquer la loi, oppose obstinément une fin de non-recevoir à ses actes antérieurs.

b) Nous avons oublié le contexte antécédent. — Les explications précédentes disent suffisamment pourquoi nous avons omis la citation de la première partie de la Constitution. Aussi croyons-nous inutile de pousser plus loin notre justification.

c) Enfin, nous aurions oublié ce que l'éminent publiciste appelle, « le contexte subséquent et prochain, » à savoir, les termes par lesquels le Pontife déclare n'accepter que les censures *insérées* dans la constitution, et en *la manière où* elles y ont insérées « *eoque modo quo inserimus*... De là, on déduit que l'Excommunication mineure, n'ayant pas trouvé place dans le dispositif, est supprimée. C'est toujours le même sytème, toujours le même oubli de la distinction juridique qui s'impose toutefois avec une telle évidence, que le Pape Léon XIII a simplement maintenu l'absolution de l'Excommunation mineure comme nous l'avons déjà vu.

De plus, le « eoque modo quo inserimus » s'explique

d'une manière adéquate par les modifications que le législateur a fait subir aux anciennes sanctions. Car les nouveaux articles restreignent en certains points l'ancienne législation, et l'adoucissent pour d'autres ; il est aisé de le voir en comparant, par exemple, le texte des douze excommunications spécialement réservées avec celui de la Bulle *In cœnâ Domini* ; c'est en visant ces différences que le Pontife ajoute : « non modo ex veterum canonum auctoritate, quatenus cum hâc Nostrâ constitutione conveniunt, verum etiam hâc ipsâ constitutione nostrâ, non secus ac si primum editæ ab eâ fuerint, vim suam prorsus accipere. »

La conclusion qui s'en dégage est nette, claire : le nombre des censures modifiées ou supprimées est assez considérable pour justifier tout seul cette règle d'interprétation ; aussi, vouloir déduire de ce texte une preuve de l'abrogation de l'excommunication mineure ne nous paraît pas admissible : à la vérité, nous n'y avions guère songé, et nous estimons qu'après examen attentif, on n'y saurait sérieusement penser.

Nous arrivons à la seconde partie, où le canoniste détermine la portée et l'extension du chapitre *Si quem.*

III.

Nos lecteurs connaissent déjà le texte de Grégoire IX, qui établit qu'une sentence *d'excommunication* portée *sans qualification*, doit être entendue de l'*excommunication majeure* : « Si quem sub hâc formâ verborum — *illum excommunico vel simili* — a judice suo excommunicari contingat, dicendum est eum non tantum *minori*,.. sed etiam *majori* excommunicatione esse ligatum. » De là il ressort que les sen-

tences *ipso facto* de la constitution *Ap. Sedis*, étant portées *sans qualification*, il y a lieu de leur appliquer le texte des Décrétales : à savoir, que le juge suprême de l'Eglise, ne parlant que d'*excommunication simplement*, n'a voulu abroger que *ces censures* et non l'excommunication *mineure*, distincte des autres d'après le texte du Droit.

Notre adversaire veut contester cette déduction : nous lui donnons, dit-il « une extension qu'elle n'a pas, en « l'appliquant à un objet étranger, et d'un autre « ordre. »

Dans cette partie de son argumentation, l'auteur multiplie les affirmations, sans avancer aucune preuve : il cite Covarruvias, pour nous rappeler, ce dont personne n'éprouvait le besoin, que le texte de Grégoire IX a été libellé pour empêcher qu'on n'éludat les conséquences des jugements ecclésiastiques : à la faveur du principe *In pœnis benignior interpretatio*, on écartait l'excommunication *majeure*, et on la réduisait à la *mineure*, lorsqu'elle était portée *sine addito ;* ce qui en pratique annulait la portée des décisions judiciaires. C'est là un point incontestable et incontesté.

Mais déjà avant l'apparition du texte de Grégoire IX, l'usage des tribunaux avait établi cette règle, comme le constate Covarruvias, et comme l'admet notre adversaire qui le cite. « A la vérité... il s'attache plus « spécialement, *soit à l'usage qui aurait assigné ce « sens, même avant l'époque de Grégoire IX*, soit à « la raison donnée dans le passage cité. »

Or, si l'usage avait déterminé ainsi la formule des tribunaux antérieurement aux Décrétales, quelle difficulté notre adversaire trouve-t-il à admettre, après démonstration, que la formule elle-même de

Grégoire IX, *Si quem*, a été étendue par la tradition et l'Ecole, non seulement aux sentences *ab homine*, mais aux sentences *a jure*? Si besoin était nous lui citerions Suarez : « Licet ibi (cap. si Quem...) tantum loquatur « Pontifex de sententiâ *ab homine*, tamen *ob paritatem* « *rationis extenditur* illa decisio a Doctoribus, etiam « *ad jure latas.* » — Il conclut par ces paroles, qui résument toute la doctrine sur ce point : « Ideoque « *juridica*, ut sic dicam, *et propria* illius vocis (ex- « communico) significatio jam est, *ut simpliciter* pro- « lata *pro majori* sumatur ; *in omni autem disposi-* « *tione etiam odiosâ et pœnali*, verba sunt *proprie* « et *secundum jus* intelligenda. » — Notre contradicteur l'avoue lui-même en citant Ferraris : « Excommunicatio « *simpliciter lata*, sive *a jure*, sive *ab homine, intel-* « *ligitur semper de majori.* »

Cette concession est grave : la base de l'argumentation contraire est ruinée pour tout esprit non prévenu, car nous sommes bien dans le cas des sentences *simpliciter a jure latas* ; par conséquent, il faut argumenter en se plaçant sur le terrain des excommunications majeures : « *In omni dispositione etiam* « *odiosâ et pœnali, verba sunt proprie et secundum* « *jus intelligenda.* » Vouloir en sortir pour passer sur le terrain des excommunications mineures, c'est fausser les principes, se mettre en contradiction avec l'Ecole et soi-même; en un mot, c'est mériter surabondamment le reproche que l'on adresse aux autres, de donner au texte « une extension qu'il n'a pas, en l'appliquant à un « objet étranger et d'un autre ordre. »

On a beau ajouter « qu'appliquer cette règle à l'abrogation des lois, c'est sortir évidemment de l'espèce juridique qui est en question. » Ce qui est évident

(1) Disput. VIII De Exc. sect. III, 6.

ici, c'est que cette affirmation ne remplace pas la preuve absente qu'il aurait fallu trouver. Quelles sont donc, en vérité, les règles qu'il faut appliquer dans l'abrogation des lois, si ce ne sont pas celles mêmes qui président à leur établissement et qui sont adoptées par l'Ecole ?

Toutes les autres conclusions que le savant critique énonce, mais ne prouve pas, sont de pures affirmations sans base sérieuse : il les résume en quatre points à la fin de ce second paragraphe, et ne les démontre nulle part.

IV

Dans un troisième et dernier paragraphe, l'auteur examine la preuve tirée de l'*Extrav. Ad Evitanda* en faveur du maintien de l'excommunication mineure. Naturellement cet argument, pas plus que les autres, ne trouve grâce devant lui. Le sévère censeur le ménage même moins que les autres par ce que, prétend-il, cette raison n'a d'autre base « qu'un système préconçu; » comme tel, il se refuse presque à l'examiner.

Ce jugement, à la fois hautain et expéditif, est en effet la seule réfutation qui nous est opposée. Selon nous elle n'enlève rien de sa valeur à notre argumentation : ce sera toute notre réponse.

Nous rencontrons maintenant une virulente sortie de l'auteur contre ceux qui ont voulu multiplier les excommunications à propos des décrets d'expulsion, contre ceux qui ont voulu les diminuer, contre ceux qui, au sujet de la *loi scélérate,* ont voulu adopter le système de la résistance absolue, bref, contre tous ceux qui ne paraissent pas partager les opinions du savant canoniste.

Nous en sommes à nous demander encore ce que notre question avait à démêler avec tout ce monde là, et surtout quel profit pouvait en retirer l'argumentation de notre adversaire. Cette animation, un peu oratoire, ne peut que nuire au raisonnement calme et froid qu'exige une discussion scientifique. Certainement, notre honorable contradicteur doit l'avoir compris, car, arrivé à la fin de la tirade, il tourne court en *affirmant* une dernière fois : 1° qu'il n'y a aucun rapport *nécessaire* entre la suppression de l'excommunication *mineure* et l'abolition de l'*Extrav. Ad Evitanda* ; 2° que lors même que ce rapport existerait, il ne faudrait pas tenir compte de cette Décrétale. C'est précisément ce qu'il aurait fallu démontrer.

Nous pouvons par conséquent clore nos observations, en rappelant la conclusion de notre étude (1). « ... Jusqu'à l'heure présente, rien dans les termes pas plus que dans l'esprit de la législation actuelle, n'autorise à conclure à la disparition de cette sanction ecclésiastique. »

Nous pouvons même aujourd'hui accentuer cette conclusion en lui donnant une forme plus décisive, puisqu'un acte du St-Siège, un document pontifical nous y autorise. Depuis la promulgation des formules d'absolution (7 juillet 1882), nous devons dire que non-seulement l'*esprit*, mais les *termes exprès* des actes du Saint-Siège maintiennent l'excommunication mineure. « Absolvo vos ab omni vinculo excom-« municationis majoris *vel minoris*. »

(1) Revue des Sciences ecclésiastiques, 5e série, tome VI, p. 273.

APPENDIX *B*

Documents relatifs à l'interprétation de la Constitution Apostolicæ Sedis

La Constitution *Apostolicæ Sedis* a donné lieu, depuis sa promulgation à un certain nombre de questions, qui ont été résolues par les Congrégations Romaines : ces décisions ont été en partie publiées par la *Revue*, à diverses époques : nous croyons être agréable aux lecteurs en les réunissant ici, d'après leur ordre chronologique.

I. — Décret du 12 *Janvier* 1870.

Cum dubitatum fuerit a nonnullis, an societas Fenianorum comprehensa censeatur inter societates damnatas in Pontificiis constitutionibus, S. S. D. N. Pius divinâ Providentiâ Papa IX, exquisito prius suffragio E. E. Patrum cardinalium contra hæreticam pravitatem in universâ christianâ republica Inquisitorum generalium; ne fidelium, præsertim simplicium corda cum evidenti animæ discrimine pervertantur, inhærens decretis alias a S. Cong. Univ. Inquisitionis in similibus editis, præsertim decreto feriâ IV die 5 Julii 1865, decrevit ac declaravit, societatem americanam seu hibernicam, *Fenianorum* appellatam, comprehendi inter societates vetitas ac damnatas in constitutionibus Summorum Pontificum, et præsertim in nuperrimâ ejusdem Sanctitatis Suæ edita quarto idus octobris 1859, incipiente *Apostolicæ Sedis*, quâ sub n. 4 excommunicationi latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ obnoxii declarantur « Nomen dantes sectæ

« massonicæ aut carbonariæ aut aliis ejusdem generis
« sectis, quæ contra ecclesiam vel legitimas potestates
« seu palam, seu clandestine machinantes : nec non
« iisdem sectis favorem qualemcumque præstantes,
« earumve occultos coryphœos ac duces non denun-
« ciantes, donec non dennuciaverint. »

Pro D. Agelo Argenti S. R. et U. J. Votar...

Jacobus Vogaggini Subst.
Loc. † Sigelli

Un décret émané de la S. C. de l'Inquisition étend cette censure aux sociétés dites des *Universitaires, fenians, alliance internationale des travailleurs, ventes d'Italie et de Prusse, le Compagnons du devoir;* enfin, il semble résulter d'une réponse du Cardinal Préfet de la Propagande, qu'il suffit pour encourir cette censure, que les sociétaires s'engagent *par serment à garder un secret inviolable.* Quelques théologieus estimaient qu'il était nécessaire encore, *de comploter contre l'autorité civile ou ecclésiastique* pour tomber sous cette excommunication; consulté au sujet d'une société suspecte, le Cardinal répond qu'elle ne tombe pas sous la censure *quatenus nihil in signis deprehendatur illicitum et juramentum haud eo protendatur, ut nequeat manifestari auctoritati ecclesiasticæ secretum quoties ab ipsâ requiratur* (1877)

II. — Décret du 9 mars 1870.

Censura undecima spécialiter reservata S. Pontifici sic exprimitur : *Usurpantes* etc. Sub nomine *usurpantes* comprehendunturne fures, qui furarentur beneficiariis fructus suorum beneficiorum ?

Feria IV, du 9 martii 1870. Emin. D. D. dixerunt : *non comprehendi.*

III — Instruction du Saint-Office, 1er *Février* 1871

Cette instruction de la S. C. de l'Inquisition en réponse à des doutes divers, a déjà été publiée in extenso dans la Revue (1) : aussi nous contenterons-nous de signaler avec leurs réponses, les questions qui y sont posées.

1° Au sujet de la violation de l'immunité de l'asile ecclésiastique, 5me excom. simplement réservée au S. Pontife, et conçue en ces termes « Immunitatem « asyli ecclesiastici violare jubentes, ant ausu teme- « rario violantes, » l'instruction décide... « eum tantum « excommunicationem incurrere, qui ab *aliis minime* « *coactus prudens* ac *sciens* immunitatem asyli eccle- « siastici aut violare jubet, ant exequendo violat..

2° Au sujet de la 7me excommunication que nous avons expliquée, il est décidé que l'excommunication n'atteint que *ceux qui obligent* les juges à citer devant le for civil, les personnes ecclésiastiques : « excommunicationem eos non attingere qui *subordinati sunt, etiamsi judices* fuerint, sed in eos tantum esse latam *qui a nemine coacti vel talia, vel alios* ad agendum *cogunt.* »

3° L'instruction, en règle générale, rejette l'exception d'ignorance pour excuser des excommunications de la constit. *Ap. Sedis* : « Non igitur adeo recentis legis, regulariter loquendo, ignorantia obtendi potest, cum fuerit ea constitutio et pro totâ ecclesiâ in Urbe

(1) 3e série, tome V, p. 298.

promulgata, et ad omnes Ecclesiæ partes reapse propagata.. »

4° A raison de ce même motif, de la *promulgation si récente* de cet acte législatif, la S. C. déclare qu'il est difficile d'admettre dans les délinquants, la bonne foi suffisante, pour autoriser *au for interne* le confesseur à ne pas avertir le pénitent des censures qu'il aurait encourues, et de celles qu'il encourrait.

Pour le *for externe,* il appartient à la prudence des juges, de déclarer si la censure a été encourue par le coupable ; et quant aux pasteurs des âmes, à moins qu'il n'y ait scandale à garder le silence, ils doivent examiner si l'avertissement aura un résultat heureux.

5° La S. C. confirme une déclaration antérieure pour le maintien des pouvoirs et facultés concédés avant la promulgation de la nouvelle constitution.

6° L'Instruction justifie l'obligation imposée par le n° 4, de dénoncer les chefs occultes de la franc-maçonnerie et des autres sociétés secrètes, ainsi que la censure y annexée, contre ceux qui refusent de le faire. La publication des noms de ces coryphées, par la voie des journaux, ne dispense pas les catholiques de l'obligation de la dénonciation canonique, devant le tribunal épiscopal.

IV. — Décret de la Propagande du 4 Avril 1871.

Le 4 avril 1871 un décret substitue dans les formules des pouvoirs conférés par la Propagande, les censures *réservées speciali modo,* à la mention de cas réservés par la Bulle *in cœnâ Domini.* « Ubi mentio fit de casibus in *bullâ cœnæ* reservatis, substituantur censuræ *speciali modo* in Bullâ *Ap. Sedis* Romano Pontifici

reservatæ. » Seule, l'absolution du complice est exceptée.

V. — *Déclaration du 4 Décembre* 1872.

Sa Sainteté confirme les anciennes censures *latæ sententiæ*, portées contre les missionnaires des Indes qui se livrent au commerce : « Constitutiones S. S. Pontificum Urbani VIII et Clementis IX *adhuc vigere* et *declarationem notificandam esse*... missionariis quibuslibet in Indiis Orientalibus et Americæ existentibus. »

VI. — *Constitution Romanus Pontifex, Août* 1873.

Cette constitution établit une double excommunication *spécialement* réservée : 1° contre tous ceux, dignités ou chapitres de cathédrale, ou tous autres qui choisiront, pour administrer un diocèse vacant, l'ecclésiastique nommé ou présenté par le pouvoir séculier, ou déjà élu comme évêque par le chapitre. « Ubi vero, quod Deus avertat., concedere et transferre in nominatum et præsentatum ad eamdem ecclesiam, ejus curam, regimen et administrationem sub quovis titulo, nomine, quæsito colore ausi fuerint (canonici ac dignitates), excommunicationis majoris... similiter eo ipso incurrendis pœnis (privatione fructuum) innodamus, et innodatos fore decernimus et declaramus, ipsarumque pœnarum absolutionem seu relaxationem Nobis et Romano Pontifici pro tempore existenti dumtaxat, *specialiter* reservamus. » 2° La même sanction atteint ceux qui osent, dans ces circonstances, accepter le mandat illégal qui leur est conféré. « In easdem pœnas pariter reservatas ipso facto incurrunt nominati et præsentati ad vacantes ecclesias qui earum curam,

regimen et administrationem suscipere audent, ex concessione et translatione a dignitatibus et canonicis aliisque, de quibus supra, in eos peractam, necnon ii qui præmissis paruerint. »

VII. — Réponse du St-Office, 8 Juillet 1874.

Eminentissimus Philippus de Angelis, S. R. Ecclesiæ presbyter cardinalis et archiepiscopus Firmanus sequentia dubia S. U. I. congreg. proposuit :

1° Quâ parte tridentinæ censuræ a const. *Apost. Sedis* confirmatæ adhuc vigeant? Quod idem est ac quærere, an peccans in materiâ, quam et constit. *Apost. Sedis*, et *concilium tridentinum* attingunt, in duplicem excommunicationem incidat : alteram Romano Pontifici specialiter reservatam vi supradictæ constitutionis; alteram simpliciter reservatam vi concilii tridentini? Et proinde usurpatores bonorum ecclesiasticorum duplici inodentur excommunicatione?

2° An qui emant ecclesiastica bona ab usurpatoribus usurpata, incidant in excommunicationem Romano Pontifici *specialiter* reservatam vi articuli XI memoratæ constitutionis?

3° An saltem in excommunicationem Romano Pontifici simpliciter reservatam vi cap. 11 de Ref. sess. 22, a Concilio Tridentino editam?

S. U. I. Congreg. die 8 Julii 1874, respondit.

Ad. 1am *negative*, Videlicet usurpatores bonorum Ecclesiasticorum innodari solâ excommunicatione Romano Pontifici *specialiter* reservatâ.

Ad II. Minime dubitandum, quin ementes bona ecclesiastica ab usurpatoribus usurpata, incidant in excommunicationem Romano Pontifici reservatam : etenim præscindendo a quæstione, an supradicta emptio

aliquo modo attingatur a constitutionis *Apostolicæ Sedis* articulo XI, nulli dubium esse potest, quin comprehendatur a clarissima dispositione capitis 11, de ref. sessionis 22, Concil. Tridentini.

Ad. III — Provisum in præcedenti.

VIII. — Réponse de la Pénitencerie, 5 Décembre 1873.

An Prælati Regulares post const. *Apostolicæ Sedis*, iisdem privilegiis gaudeant quibus antea, id est, possint nec ne, suos subditos absolvere a casibus papalibus in dictâ constitutione *simpliciter* reservatis ?

Resp. *Negative*. Salvis illis facultatibus, quæ promanant ex rescriptis particularibus, ad tempus concessis.

IX. — Réponse de la S. C. du Concile, 23 *Mai* 1874

Elle renouvelé un décret déclarant frappés d'excommunication les ecclésiastiques qui acceptent les fonctions et titres de curé ou vicaire, en vertu de l'élection du peuple, sans le concours des Evêques.. « quicumque... suffragante populo, ad parochi sive vicarii officium electi, audeant sive Ecclesiæ, sive jurium ac bonorum prætensam possessionem arripere, atque obire munia ecclesiastici ministerii, ipso facto incurrant in excommunicationem majorem peculiariter reservatam Sanctæ Sedi, aliasque pœnas canonicas, iidemque omnes fugiendi sint a fidelibus juxta divinum monitum, tanquam alieni aut fures, qui non veniunt, nisi ut furentur, mactent et perdant. » Ita porro eadem S. Congreg. statuit ac decrevit etc.

X. — Réponse de la pénitencerie, 4 Août 1876.

Quelque temps avant la mort de Pie IX, de glorieuse mémoire, il s'était formé en Italie une société dans le

but de ramener l'Eglise à son état prétendu primitif au moyen de l'élection de l'*Evêque de Rome* par le peuple. Voici la devise adoptée par les réformateurs : *Société Catholique italienne pour la revendication des droits appartenant au peuple Chrétien et spécialement au peuple Romain.* — La sacrée Pénitencerie, saisie de la question, déclara, que les *membres* de cette société, comme les *adhérents, propagateurs et fauteurs quelconques*, encouraient l'excommunication majeure *specialement* réservée au Souverain Pontife.

1° An omnes et singuli prædictæ societati nomen dantes, vel eam promoventes, aut ei quomodocumque faventes vel adhærentes, excommunicationis majoris pænam ipso facto incurrant?

2° Et quatenus *affirmative*, an hujusmodi excommunicatio sit Romano Pontifici reservata?

Sacra Pænitentiaria, attentis omnibus expositis, et inspectâ naturâ ac fine hujusmodi societatis, facta præmissorum relatione SS. Domino Nostro Pio Papæ IX, et eodem SS. Domino approbante.

Ad primum. — Affirmative.

Ad Secundum. — Incurri excommunicationem latæ sententiæ *speciali modo* Romano Pontifici reservatam.

Dr B. D.

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

—

RÈGLES PARTICULIÈRES

—

5e article

—

§ *I. Remarques sur les rubriques relatives à l'offertoire et à ce qui suit jusqu'au canon.* (tit. VII.)

I. Rubrique n. 1.

Le Prêtre baise d'abord l'autel, dit *Dominus vobiscum* et *Oremus* en observant les règles ordinaires, puis il lit l'offertoire les mains jointes. « Sunt, dit Merati (*Ibid.* tit. « VII, n. 1), qui dicunt offertorium expansis manibus ; sed « hoc est expresse contra rubricam. » L'offertoire, n'étant pas une oraison, se dit les mains jointes.

II. Rubrique n. 2.

1. Après avoir lu l'offertoire, le Prêtre découvre le calice : « Dicto offertorio, discooperit calicem. » La rubrique n'indique ni la manière dont le Prêtre découvre le calice, ni

ce qu'il fait du voile. D'après Gavantus et Bauldry, le Prêtre donne le voile au servant, qui le plie et le place du côté de l'épître, en dehors du corporal. « Velum plicatur a ministro, « dit Gavantus (*Ibid.* l. *t.*), et deponitur prope tabellam « secretarum ab eadem parte altaris, ubi calix : ne super « corporale aut extra illud remaneat non plicatum ; quod « cum neque a Sacerdote plicari convenire videatur, pli- « cetur a ministro, et est ritus laudabilior. » Bauldry donne la même règle (*Ibid.* n. 1) : « Velum autem a ministro et « non a seipso plicatur, si commode fieri potest, et ab « ipso prope tabellam secretarum in cornu epistolæ depo- « nitur. » Bisso et Lohner le font plier par le Prêtre lui-même. Bisso s'exprime ainsi (*Ibid.* § 25) : « Sacerdos discoo- « perit calicem in amovendo ab eo velum, quod plicat et « ponit in loco decenti. » Lohner dit (*Ibid.* l. *g*) : « Velum « scilicet quo calix velabatur removendo : licet autem hoc « velum Gavantus ab ipso ministro removendum esse « censeat et prope tabellam secretarum ponendum, con- « traria tamen praxis, qua ab ipso Sacerdote removetur, « communior et conformior est rubricis, saltem loquendo « de privatis Missis. » Merati distingue : il fait plier le voile par le servant toutes les fois qu'il est clerc et en surplis : rapportant ensuite l'opinion de Magius, qui le fait plier par le Prêtre, il ne l'admet pas d'une manière complète, mais seulement lorsque le servant n'est pas capable de le faire ; les mots dont il se sert, « incapax talis functionis, » se rapportent vraisemblablement à ce qu'il dit plus haut, à savoir s'il n'est pas clerc et revêtu du surplis. Nous citons les paroles du savant auteur avec celles de Magius qu'il rapporte lui-même (*Ibid.* n. 2) : « Dicto offertorio, « Sacerdos discooperit calicem, qui est in medio altaris « super corporale, removendo ab eo velum ambabus ma- « nibus. Minister, si est clericus cum cotta, plicet velum, « non vero Sacerdos celebrans, non reponendo illud supra « corporale, prope tabellam secretarum, seu prope corpo- « rale, non vero supra. Verum noster P. Franciscus Magius « in suo eruditissimo opere *de sac. ceremoniis, præsertim*

« *de divino officio et choro, disquisit.* 52, *n.* 302, hæc ait : « *Cum hæc plicatio facile a Sacerdote ipso fieri possit, cum* « *suis manibus velum aufert, ministrum hoc onere libera-* « *rem, ut celerius ampullas et ipse ex abaco sumere, et* « *ad altare deferre queat ; quod video ab omnibus obser-* « *vari, nisi aut Sacerdos aliter innuat, aut veli alicujus* « *ratio id deponere videatur : nam exceptis aliquibus auc-* « *toribus communius alii, de velo nihil locuti, jubent* « *ut tunc a ministro solum ampullæ capiantur.* « Hæc « mox cit. Magius : quæ quidem sententia profecto am- « plectenda est, quando minister puer esset, aut incapax « talis functionis : quia absque dubio in hoc casu Sacerdos « ipse discooperiens calicem accipit velum ambabus ma- « nibus, quod declinat a parte posteriore calicis, eodem « tempore illud plicando. » Les autres auteurs laissent la chose facultative. « Ministro tradit plicandum vel ipsemet « plicat, » dit M. de Herdt (*Ibid.* n. 223) Mgr de Conny dit la même chose (3e éd. p. 139) : « Il (le Prêtre) plie le voile « ou le donne à plier au servant. » Baldeschi et Mgr Martinucci donnent la même règle. Baldeschi dit (*Ibid.* n. 53) : « Detto l'offertorio, il Celebrante leverà il velo dal calice « con ambe la mani, lo piegherà speditamente, o lo darà « a piegare al serviente. » Et Mgr Martinucci (*Ibid.* n. 58) : « Lecto offertorio, Celebrans ipse velam de calice tollet « utraque manu, plicabit expedite aut tradet complicandum « ministro. » On voit par ces documents que l'usage existant chez nous de réserver au clerc en surplis la fonction de plier le voile, tout respectable qu'il est, soit en lui-même, soit par l'autorité de Merati, ne repose pas sur le sentiment commun. On peut à cet égard s'en tenir à l'usage. Tous les auteurs, nous le voyons, font placer le voile du côté de l'épître, à la droite du corporal. Baldeschi et Mgr Martinucci le font mettre tout près du corporal, afin que le Prêtre puisse poser la pale dessus, suivant ce qui est dit ci-après. Baldeschi, après les paroles que nous venons de citer, continue ainsi : « e lo porrà a mano destra fuori del corpo- « rale, sua si vicino, che possa servire a posarvi sopra la

« palla, la quale sempre vi si puo agevolmente ripigliarla. » Mgr Martinucci dit exactement la même chose : « Velumque « complicatum locabitur dextrorsum extra corporale, non « longe autem ab ipso, ut possit super illud poni palla, « eademque facilius recipiatur. » C'est probablement en faisant allusion à cette manière de faire, que Merati, après les paroles rapportées ci-dessus, continue ainsi : « Postea « manu sinistra super altare posita, sola dextera extrahit « velum de corporali, eodem tempore illud plicans in medio, « quod postea relinquit prope tabellam secretarum vel « prope corporale a cornu epistolæ. » Quant à la manière de le plier, les auteurs n'en parlent pas. M. de Herdt recommande que la doublure ne paraisse point (*Ibid.*) « Ita ut « pars exterior sola appareat. » M. Hazé fait la même recommandation et le fait plier en trois ou quatre parties (part. II, c. I, art. VII, n 1) : « Lecto offertorio, utraque « manu accipit velum per extremitates posteriores, pli- « catque in medio altaris in tres aut quatuor partes, ita « tamen ut pars exterior sola videatur. » On ne peut donc donner aucune règle bien positive sur la manière de plier le voile : chaque église peut conserver à cet égard toute coutume qui n'est pas contraire aux règles qu'on vient d'exposer.

2. Le Prêtre met ensuite le calice du côté de l'épître : « ad cornu epistolæ sistit. » Pour le faire, il se sert naturellement de la main droite et prend le calice par le nœud, posant la main gauche sur l'autel, comme il est dit t. XLIV, p. 377, en dehors du corporal, s'il n'est pas trop grand, suivant ce qu'on dit en même lieu p. 284. « Amoto velo a calice, « dit Merati (*Ibid.* n. 4.), et plicato sive a clerico sive a « Celebrante, ipsemet Sacerdos, posita manu sinistra « super altare extra corporale (1), manu dextera accipit « calicem, quem ad cornu epistolæ sistit. » Janssens

(1) Merati enseigne ailleurs, comme il a été dit t. XLIV, p. 284, que si le corporal est trop grand, le Prêtre peut poser les mains dessus et même fait bien de ne pas les écarter en dehors.

s'exprime ainsi (*Ibid.* n. 5) : « Et tunc, sinistra posita « super altare extra corporale (1), dextra calicem in medio « altaris existentem accipit per nodum, et ad cornu epis- « tolæ sistit. » M de Herdt donne la même règle, ajoutant que le Prêtre place le calice en dehors du corporal et en avant du voile (*Ibid.*) « cum manu sinistra super « altare extra corporale (2) posita, dextra accipit calicem « ad nodum, eumque ad cornu epistolæ sistit extra corpo- « rale ante velum. » Falise dit aussi (*Ibid* 1) : « Tenant la « gauche sur l'autel, hors du corporal (3), de la droite il « prend au nœud le calice, qu'il dépose du côté de l'épi- « tre. » Mgr de Conny enseigne la même chose (*Ibid.* p. « 139) : « Tenant la main gauche sur l'autel, il prend de la « droite le calice par le nœud, et le met du côté de l'épi- « tre hors du corporal. » Carpo dit également (*Ibid.* n. 39) : « Tum sinistra super altare posita, dextera calicem « apprehendit ad nodum, illumque extra corporale ad « cornu epistolæ statuit. » La même pratique est enseignée par Baldeschi et Mgr Martinucci : « Allora posata la mano « sinistra sopra l'altare, dit Baldeschi (*Ibid.* n. 54), e « preso colla destra il calice, lo pone, fuori del corpo- « rale. » Et Mgr Martinucci : « velo de calice remoto, « manuque sinistra super altare extra corporale (4) impo- « sita, dextera accipiet calicem, eumque extra corporale « ponit. »

3. C'est alors que le Prêtre déplie la partie antérieure du corporal, si elle n'a pas été dépliée avant la Messe, suivant ce qui est dit t. XLVI p. 456 Janssens, après les paroles que nous venons de citer, ajoute : « ac dein utraque manu « corporalis plicam anteriorem extendit » M. de Herdt ajoute aussi aux paroles rapportées ci-dessus : « Deinde « utraque manu anteriorem corporalis plicaturam extendit « si corporale ab initio Missæ totaliter extensum non

(1) Voir la note précédente.
(2) Voir la note 1.
(3) Voir la note 1.
(4) Voir la note 1.

« fuerit. » M. Hazé dit aussi (*Ibid.*) : « Antequam autem « ulterius progrediatur, utraque manu extendit partem « anteriorem corporalis. » Il faut remarquer ici que les auteurs prescrivent au Prêtre de faire cette action des deux mains, ce qui est convenable. Il est des Prêtres qui déplient la partie antérieure du corporal de la main gauche en mettant de la droite le calice au côté de l'épître. Cette manière de faire est d'abord irrégulière, puisque le Prêtre doit avoir alors la main gauche posée sur l'autel ; de plus, elle ressent la précipitation, ce qu'il faut toujours éviter, suivant ce qui est dit t. XLIII, p. 251.

4. Le Prêtre ôte ensuite la pale de la main droite : « manu « dextra amovet parvam pallam desuper hostiam. » La rubrique n'indique pas le lieu où la pale doit être déposée. Bisso et Merati (*Ibid.*) la font placer « super corporale « versus cornu epistolæ. » Janssens dit (*Ibid.* n. 6) : « pallam deponit saltem quoad aliquam sui partem, super « corporale ad cornu epistolæ. » Les auteurs modernes précisent davantage la manière de poser la pale. En Italie, la pale se compose d'un double linge, sans carton, comme il a été dit t. XV, p. 566, et les auteurs Italiens font mettre la pale à plat, sur le voile du calice plié. Baldeschi et Mgr Martinucci recommandent de mettre le voile du calice assez près du corporal pour que la pale puisse être facilement posée dessus, et indiquent ensuite cette manière de poser la pale. Après avoir dit comment le Prêtre ote le voile qui recouvre le calice, Baldeschi ajoute (*Ibid.* n. 53) : « e la porrà a mano destra del corporale, « ma si vicino, che possa servire a posarvi sopra la palla, « la quale sempre vi si sarà agevolmente ripigliarla. » Mgr Martinucci dit exactement la même chose (*Ibid.* n. 58) : « velumque complicatum locabitur dextrosum extra « corporale, non longe autem ab ipso, ut possit super illud « poni palla, eademque facilius recipiatur. » Puis quand il s'agit de découvrir le calice, Baldeschi dit (*Ibid.* n. 54) : « Leva colla stessa mano destra... la palla di sopra la pate- « na, e la depone sul velo piegato. » Et Mgr Martinucci

(*Ibid.* n. 59) : « tollet pallam, quam sistet super velo com-« plicato. » Carpo dit aussi (*Ibid.* n. 39) : « pallam demittit « super calicis velum. » Les auteurs Français et Belges, tout en indiquant cette manière de faire, donnent aussi comme pouvant être suivie, la coutume existant chez nous d'appuyer la pale contre le gradin. Le Prêtre, dit Mgr de Conny (*Ibid.*) « ôte la pale et l'appuie soit contre le gradin « soit contre le voile plié. » M. de Herdt donne la même règle (*Ibid.*) « Dextra pallam de calice tollit... eamque con-« tra tabellam versus cornu epistolæ vel super velum « calicis ponit. » Cette méthode est plus conforme que l'autre à l'enseignement des anciens auteurs.

5. Le Prêtre, ayant ôté la pale, prend la patène avec l'hostie, et la tenant des deux mains à la hauteur de la poitrine, élève les yeux et les baisse aussitôt, puis il dit la prière *Suscipe sancte Pater*. D'après l'indication de la rubrique, les mouvements se succèdent ainsi : le Prêtre prend la patène, naturellement de la main droite, et la gauche demeure sur l'autel, « accipit patenam cum hostia. » Il n'est pas encore question de la main gauche. Mais il est dit ensuite : « ambabus manibus usque ad « pectus eam elevatam tenens » : Quand le Prêtre a pris la patène de la main droite, la gauche vient se joindre à la droite pour la soutenir devant la poitrine. Telle est la signification des termes mêmes de la rubrique, que Merati explique ainsi (*Ibid.* n. 5) : « Amota parva palla, Sacerdos « sola manu dextera inter pollicem, indicem et medium « digitum accipit de calice patenam cum hostia ; cui occur-« rens, dum est prope medium altaris sinistra manu, « eam ambabus manibus tenet, id est iisdem tribus « digitis, ut supra, etiam sinistræ manus, elevatam super « medium corporalis ad altitudinem pectoris, ita tamen « ut aliquantulum distet ab ipso (nec eam elevare debet, « ut faciunt multi, ante faciem suam) postea eodem « tempore oculis ad Deum, hoc est ad Crucifixum elevatis « ac statim demissis dicit *Suscipe sancte Pater*. » M. de Herdt complète cette explication en ajoutant que le Prêtre

joint sous la patène l'extrémité des deux derniers doigts (*Ibid.* n. 224). « Sacerdos, post depositam pallam, sinistram « super altari positam retinens, accipit de calice patenam « cum hostia inter pollicem et digitos dextræ manus, « eamque perductam ad medium altaris ante pectus suum, « accipit etiam sinistra, sic quidem, ut patenam teneat « circa circumferentiam respicientem ipsum celebrantem, « extensis pollicibus utrius que manus, et circa circumferen- « tiam altare respicientem, extensis utriusque manus indi- « cibus et mediis digitis, junctis infra patenam manibus ab « extremitate annularium et parvorum digitorum usque ad « pulsum. Sic autem patenam sustinens ante pectus, non « altius nec inferius, oculos ad crucem elevat, interius « secreto dicens *Suscipe sancte Pater.* »

III. Rubrique n. 3.

1. Avant de parler de la fin de la prière *Suscipe sancte Pater*, la rubrique indique ce qu'il faut faire quand il y a lieu de consacrer des hosties pour la communion des fidèles. Si elles sont sur le corporal, il n'y a rien de particulier à faire; mais si elles sont dans un calice ou dans un ciboire, le Prêtre ouvre ce vase de la main droite avant de prendre la patène.

2. Les auteurs ajoutent que si les hosties à consacrer sont sur le corporal, le Prêtre peut les placer un peu du côté de l'évangile, mais assez près du milieu de l'autel pour que le manipule ne puisse pas les atteindre pendant la consécration du calice. Si elles sont dans un ciboire, le Prêtre les laisse derrière le calice. « Si in Missa Sacerdos « sit consecraturus plures hostias, seu particulas pro « communione fidelium, dit Merati (*Ibid.* n. 7), in primis « quando particulæ sunt pancæ, uti quinque vel sex, pon[i] « debent super patenam, et subtus hostiam vel etiam pro « libito super corporale poni possunt ad partem evan- « gelii ad offerendas illas una cum hostia simul ; et post « oblationem ponantur supra corporale separatim ab

« hostia, eo tamen modo, ut remaneant supra petram « sacram, a parte, secundum communem usum, sinistra « Celebrantis, seu evangelii, aliquantulum a majori hostia « distantes, ne tangantur a manipulo in consecratione « calicis. Si magna sit particularum quantitas, poni pos- « sunt super corporale separatæ ab hostia ut supra, vel « intra pixidem, vel aliud vas. Quando sunt super corporale « numquam moventur, neque ad oblationem, neque ad « consecrationem. Si sunt in aliqua pyxide, vel alio vase « cooperto patena, vel palla, vel etiam proprio pyxidis « operculo, calix vel pyxis particularum collocatur post « calicem Missæ, ita ut sit inter ipsum calicem et tabellam « secretarum : tempore deinde oblationis immediate ante- « quam amoveatur palla a patena pro offerenda hostia, « Sacerdos discooperiat pyxidem, vel calicem seu aliud « vas particularum ad offerendum illas simul cum hostia, « absque eo quod moveatur vel pyxis, vel calix a loco « suo. » Cette disposition suppose que la pierre consacrée est assez grande pour contenir le calice et le ciboire, l'un devant l'autre. Baldeschi et Mgr Martinucci ne prescrivent pas de laisser le ciboire tout près du canon, mais ils enseignent qu'au moment de l'offrande, le Prêtre l'approche un peu vers la main droite et le remet ensuite à sa place, Baldeschi s'exprime ainsi (*Ibid.* n. 4) : « Se si serve della « pisside, l'avvicina a se nella parte anteriore del corporale « un poco pero verso la mano destra, e la scopre; dopo « l'offerta la ricopre, e la rimette al suo luogo, cioe dietro « il calice, ma pero sul corporale. » Mgr Martinucci donne la même règle, et permet même de laisser ensuite le ciboire sur le côté (*Ibid.* n. 2.) « Quod si positæ erunt (hostiæ) intra « pyxidem, Celebrans admovebit eam paulum versus dex- « teram suam, et discooperiet; deinde post oblationem et « postquam patenam sub corporale posuerit, pyxidem « iterum cooperiet et post calicem vel e latere sistet, intra « limites petræ sacræ et corporalis. » Carpo observe qu'on « met le ciboire de côté si les limites de la pierre l'exigent, comme il est dit t. XLVI, p. 564 M. de Herdt ajoute qu'on

commence par retirer le voile qui recouvre le ciboire, mais on peut aussi, ce semble, le retirer au commencement de la Messe, comme il a été dit au même lieu, s'il est caché par le voile du calice.

3. Le Prêtre, ayant dit la prière *Suscipe sancta Trinitas*, fait avec la patène et l'hostie un signe de croix au-dessus du corporal. « Quo dicto, patenam utraque manu tenens, « cum ea facit signum crucis super corporale. » Gavantus donne de ce signe de croix, comme des autres rites de l'offertoire, la raison suivante d'après Innocent III : « De hoc « ritu, et aliis signum crucis sequentibus docet Innocen- « tius III, l. II, c. LVII, ea nempe fieri, ut per crucis vir- « tutem omnis conatus diaboli effugiat, ne contra Sacerdo- « tem vel Sacrificium aliquo modo prævaleat ; quod semel « dixisse sufficiat. » Il faut bien remarquer ces paroles de la rubrique : « Quo dicto. » Le signe de croix ne doit donc pas être commencé avant la fin de la prière. « Finita tota- « liter oratione, dit M. de Herdt (*Ibid.*). Baldeschi dit positivement (*Ibid.* n. 53) : « Terminata la detta orazione, e « non prima. »

4. Pour faire ce signe de croix, le Prêtre abaisse la patène à une petite distance du corporal, comme à la distance d'une main, et trace une croix qui n'excède pas non plus cette largeur. « Advertat, dit Merati (*Ibid.* n. 8), in facienda « hujusmodi cruce, quæ non debet excedere longitudinem « unius palmi, juxta communem rubricistarum sententiam), « ne patena tangat corporale : ideo in efformanda prædicta « cruce teneat dictam patenam elevatam quasi per pal- « mum super corporale. » Janssens dit absolument la même chose (*Ibid.* n. 11). M. de Herdt donne la même règle, mais avec plus de détail (*Ibid.*) « Facit signum cru- « cis cum patena super corporale, demittens scilicet pate- « nam ad distantiam quatuor digitorum a corporali, eamque « tenens utroque pollice ad anteriorem illius circumferen- « tiam, et utroque indice ad circumferentiam posteriorem, « utrique indici aliis utriusque manus digitis conjunctis « et extensis ; format crucem super anteriorem et mediam

« corporalis plicaturam, in qua hostia ponenda est... du-
« cendo cum patena primam lineam a media corporalis
« plicatura versus Celebrantem in longitudine plicaturæ,
« et patenam reducendo in medium lineæ factæ ; alteram
« transversam, quæ primam secat in medio, in eadem
« longitudine faciendo a parte cornu evangelii versus
« cornu epistolæ. » Baldeschi dit aussi (*Ibid.* n. 55) : Segui-
« tando a tener la patena con ambe le mani in competente
« distanza dal corporale, forma con essa sopra il mede-
« simo un segno di croce con linee diritte, e pari. » Mgr
Martinucci s'exprime ainsi (*Ibid.* n. 69) : « Post prædictam
« orationem sustinens adhuc patenam utraque manu, de-
« mittet eam paulum et per ipsam efficiet crucem in medio
« corporali. » Mgr de Conny dit la même chose (*Ibid.*
p. 140 : « L'oraison *Suscipe sancte Pater* terminée, le
« Prêtre abaisse la patène, et la tenant entre le pouce et
« l'index de chaque main, il fait avec elle une croix au-
« dessus du corporal. » L'auteur dit en note : « c'est ce que
« la plupart des auteurs indiquent. » Ayant ensuite cité le
texte de la rubrique, il ajoute : « Il semble que, par cette
« action, le Prêtre doive tracer au-dessus du corporal une
« croix, là où il va déposer l'hostie, et il le fera d'une façon
« plus expressive en abaissant la patène, que s'il la main-
« tenait à la hauteur où il fait l'oblation. »

5. Après ce signe de croix, le Prêtre dépose l'hostie vers le milieu de la partie antérieure du corporal, devant lui : « Deponit hostiam circa medium anterioris partis corpo-
« ralis ante se. » Pour faire cette action, le Prêtre incline la patène du côté de l'autel et laisse l'hostie glisser doucement : « Signo crucis cum patena facto, dit M. de Herdt,
« eamdem eodem modo ac suo signo crucis retinens, ejus
« partem posteriorem, quæ altare respicit, parum depri-
« mit, et ex ea demittit hostiam super altare. » Baldeschi, après les paroles citées au numéro précédent, ajoute ce qui suit (*Ibid.*) : « Poi con piegare la patena versa il piano
« dell' altare, ne fa destramente scorrere l'ostia sulla metà
« della parte anteriore del corporale. » Mgr Martinucci dit

aussi (*Ibid.*) : « Eamdem patenam flectet versus corporale « ex ea parte quæ spectat ad crucem altaris, ac solerter « efficiet ut hostia effluat super partem anteriorem cor- « poralis. » Les autres auteurs modernes disent la même chose. Quant à la place que doit occuper l'hostie sur le corporal, elle est suffisamment indiquée par la rubrique : observons seulement que si elle repose un peu sur le pli du corporal, elle sera plus facile à prendre.

6. Après avoir ainsi déposé l'hostie, le Prêtre met la patène du côté de l'épitre, un peu sous le corporal, de manière que la partie qui reste en dehors soit plus tard recouverte par le purificatoire, suivant ces termes de la rubrique, que nous lisons à la suite de ceux qui viennent d'être cités : « et patenam ad manum dextram aliquan- « tulum subter corporale, quam extenso calice, ut dicetur « cooperit purificatorio. »

7. Enfin, si le Prêtre a consacré des hosties dans un ciboire, il le ferme et le remet à sa place, s'il l'a dérangé. « Si autem adsit vas cum aliis hostiis, ipsum cooperit alia « patena vel palla. » Nous n'avons pas besoin d'entrer ici de nouveau dans aucun détail sur la nature du vase qui contient ces hosties et au couvercle de ce vase.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

La librairie Oudin, qui a rendu déjà de si grands services à la noble cause de la science et de la littérature chrétienne, et qui, nous l'espérons, méritera dans l'avenir des éloges plus grands encore, vient de publier un certain nombre d'ouvrages que nous sommes heureux de signaler à l'attention de nos lecteurs. A côté de la continuation de l'Année liturgique, dont il a été question au numéro précédent, nous ne ferons que mentionner la seconde édition de *Xaverine de Maistre*, ce livre qui relate en un style admirable la vie et la perfection spirituelle de la petite-fille du grand philosophe chrétien, morte carmélite à Poitiers sous le nom de sœur Térèse de Jésus. Déjà cette œuvre a exercé un salutaire et fécond apostolat : nous souhaitons que la seconde édition soit aussi utile que la première, pour la gloire de Dieu et le progrès des âmes dans les voies de la vraie et solide piété.

*
* *

Mgr Gay, qui a su si bien diriger et décrire l'âme de Xaverine de Maistre, a été amené naguère à nous redire les grandeurs de la grande Réformatrice du Carmel. A l'occasion du troisième centenaire de la mort de sainte Térèse, il a éloquemment exposé, en trois discours, les vertus, l'amour et l'œuvre de la grande Sainte. L'autorité du vénérable évêque d'Anthédon en matière de spiritualité est bien connue. Ses discours sont dignes des *Elévations*. Ils respirent un parfum de vraie et tendre

piété, trop souvent absent, hélas ! de ces livres de spiritualité, plus ou moins corrects, écrits par des hommes dont plusieurs s'imaginent que la direction des âmes n'a pas ses principes et ses règles scientifiquement établis et coordonnés.

*
* *

M. l'abbé Roulin, chanoine honoraire de Beauvais, vient de publier une traduction de l'Imitation de Jésus-Christ, avec des réflexions et résolutions pratiques. Evidemment, nous ne conseillerons pasà nos lecteurs qui connaissent la langue latine de lire cet incomparable ouvrage ailleurs que dans le texte original. Mais ceux qui ne sont pas à même de pouvoir savourer complètement les délices intimes de ce pieux opuscule, le liront avec grand fruit, en méditant « les pensées substantielles, les conseils pleins de sagesse, » qui abondent dans les additions faites par le vénérable traducteur, selon la remarque de Mgr l'évêque de Beauvais.

Le Procès des Borgia considéré au point de vue de l'histoire naturelle et sociale, tel est le titre d'un très curieux ouvrage, que vient de publier à la librairie Oudin (Paris, 51, rue Bonaparte) M. le comte de Maricourt. Depuis trois siècles, le procès du Pape Alexandre VI, de César et de Lucrèce Borgia est pendant devant l'histoire ; d'abord la cause semblait perdue, et les Borgia paraissaient universellement et justement condamnés, mais la condamnation n'était pas sans appel et le concert des témoins à charge était plus bruyant que concluant. Un revirement s'est produit, dont des écrivains aussi peu suspects que Voltaire et le protestant Roscoe ont donné le signal, et la cause est maintenant plus contestée que jamais.

M. de Maricourt n'a pas la prétention de trancher une question sur laquelle la controverse est loin d'être close ; il a voulu seulement faire connaître où en est ce grand procès historique, en présentant aux lecteurs comme un résumé de président d'assises. Au mérite de l'impartiale exposition des faits, ce travail joint celui d'une forme vive, animée, humoristique, qui, sans rien enlever au sérieux du fond, donne à l'ouvrage un grand intérêt.

*
* *

Citons encore une troisième édition d'un livre substantiel qui a pour titre : *Le chemin de la perfection chrétienne, montré et aplani par S. François de Sales*, par le P. Tasé, S. J. Ce volume est la reproduction, dans un ordre différent, d'un recueil de lettres et d'avis spirituels du S. évêque de Genève, publié en 1728 par le docteur de Sorbonne, Pierre Collot. C'est toujours la parole du pieux auteur de l'Introduction et du Traité de l'amour de Dieu, s'adressant aux âmes pour les diriger dans les voies de la vraie et sincère piété. Elles ne pourraient avoir un guide plus aimable et plus sûr. L'Eglise elle-même qui engageait tous les fidèles à suivre ses avis et sa direction, a confirmé naguère ces avertissements, en plaçant le saint évêque parmi les docteurs de l'Eglise; elle a ainsi donné à sa parole une autorité plus grande et plus énergique encore.

A. Pillet.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Lettre de Léon XIII au Card. Mac-Cabe, archevêque de Dublin.

Dilecte fili noster, salutem et apostolicam benedictionem.

Novum argumentum dilectionis et obsequii tui aliorumque V. V. FF. istius regionis Antistitum, habuimus in litteris, quas Tu ipsorum mandato et nomine die 4 elapsi Octobris ad nos dedisti, testes egregiæ vestræ voluntatis et grati erga nos animi, ob eas curas quas de prospera rerum Hiberniæ conditione gerimus, et ob ea consilia quæ per epistolam Nostram die 1 elapsi Augusti datam, gliscentibus isthic popularibus motibus, in bonum dilectorum nobis filiorum Hiberniæ fidelium præbenda censuimus. Est profecto nobis causa cur plurimum gratulemur tum Tibi, dilecte fili noster, aliisque Hiberniæ episcopis, videntes quo studio pro ministerii vestri ratione ad sedandas perturbationes patriæ vestræ, et ad dirigendas fidelium vestrorum voluntates incumbatis, tum etiam catholicæ Ecclesiæ filiis, qui docilitate animi vestras voces excipiunt, et incommoda adversæ fortunæ christiana virtute ferentes, animos suos longius quam officium et religio sinit temere progredi non patiuntur. Quanquam vero Hiberniæ fideles illustria sui in religionem studii, et in supremum Ecclesiæ Pastorem obsequii testimonia præbeant, postulat tamen adhuc rerum publicarum status ut ea documenta, quæ ipsis tradenda pro nostra in ipsos caritate curavimus, præ oculis fideliter habere pergant, cum pravarum societatum asseclæ, uti elapsis mensibus evenisse doluimus, non intermittant spes suas in flagitiis ponere, publicas inflammare cupiditates, et remedia incommodis graviora quærentes ea grassari via, quæ ipsorum cives non ad salutem sed ad perniciem adducit. Hinc opus est ut firmiter insideat istius populi fidelis animis, uti jam memoravimus, unam ean-

demque utilitatis ac honestatis esse regulam; justam patriæ causam ab studiis, consiliis, operibus iniquarum consociationum esse sejungendam; jus fasque esse adversa patientibus jura sua rectis artibus persequi, non item a scelere præsidium mutuari; ac divina providentia effici ut lætis patientiæ et suarum virtutum fructibus boni fruantur, malos contra vanis laboribus perfunctos gravibus Dei atque hominum judiciis subesse. Dum haec commemoramus ex ea cupiditate, qua solatium, tranquillitatem, prosperitatem totius Hiberniæ cupimus, minime dubitamus, dilecte fili noster, quin Tu Collegæque tui concordibus semper animis et caritate fraterna invicem juncti salutarem operam conferre pergatis, ut Fideles vestri nihil sibi commune esse patiantur cum iis, qui suis cupiditatibus præcipites sese de patria bene mereri putant, dum se gravibus sceleribus obstringunt, in eandem pravitatem alios impellunt, et causæ publicæ turpem labem inurunt. Hoc sacerdotalis zeli ministerio Te nuper præclare perfunctum esse lætamur, dilecte Fili Noster, cum insidias et pericula catholicæ isti juventuti comparata conspiciens, pastoralem epistolam edendam curasti, qua hujusmodi pericula publice denunciares, vigilantiam fidelium acueres, et eorum saluti, nec non religionis et patriæ bono consuleres.

Hæ porro tam graves pastoralis numeris curæ et publica populi hiberni causa omnino requirunt, ut ecclesiastici ordinis viri sese adjutores præbeant pastoribus suis, ac ipsis in civium animis moderandis et perturbationibus publicis compescendis suam operam fideliter navent: verumtamen ad hanc salutarem vim sacri ministerii propriam exerendam, si agatur præsertim de popularibus conventibus in quibus magno animorum æstu de causa publica disceptatur, et civilium concertationum procella commoventur, opportunum fore consilium putamus, si firmis iis manentibus quæ de juniore clero decrevistis, iis tantum ecclesiasticis viris eosdem conventus adeundi veniam tribuendam censueritis, in quorum potissimum sapientia

confiditis, et in quibus maturior ætas ac usus rerum effecit ut prudentia, consilio et auctoritate præstent, ideoque possint præ cæteris concitatæ multitudini ad recta et honesta duces esse, fallacibus improborum judiciis occurrere, officii rationes tueri, ac defensores esse optimi partium optimarum. Hac ratione et via sacerdotalis ordo tamquam in specula communis salutis et in præsidio reipublicæ a vobis collocatus, magnas patriæ utilitates, in iis quibus jactatur fluctibus, est allaturus.

Hac demum occasione prætermittere non possumus, quin Te, dilecte fili noster, aliosque VV. FF. Hiberniæ in partem sollicitudinis nostræ vocatos peculiaribus commendationis et dilectionis nostræ sensibus prosequamur, propter eas curas quas ad causam catholicæ institutionis juventutis vestræ tuendam, et Universitatis catholicæ statum conservandum communi studio contulistis, initis consiliis quæ necessaria et opportuna tum sanæ solidæque doctrinæ adserendæ et custodiendæ, tum ejus fructibus propagandis existimatis.

De sacris autem seminariis, in eo evigilent cogitationes vestræ, ut diligenter adolescentes ad spem sacerdotii bonis artibus et virtutum exercitatione erudiantur : generatimque cupida philosophiæ juventus instruat sese, quoad opportune fieri potest, Doctoris angelici disciplina.

Summis autem votis a Deo clementissimo poscentes ut studia, consilia et opera vestra sua potenti gratia provehat, clerum vestrum validam instrumentum suæ gloriæ efficiat, atque soletur propitius fideles vestros, iisque tribuat ut qui seminant in lacrimis in exultatione metant, Apostolicam benedictionem præcipuæ Nostræ benevolentiæ testem tibi, dilecte fili noster, cunctisque Hiberniæ Episcopis nec non Clero et Fidelibus fidei vestræ concreditis, peramanter in Domino impertimur.

Datum Romæ apud S. Petrum die 1 Januarii, anno 1883, Pontificatus Nostri Anno Quinto.

Leo PP. XIII.

L'Éditeur-Gérant : ROUSSEAU-LEROY.

Amiens. — Imprimerie ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Fuscien, 16.

LA

PREUVE MORALE

DE

L'EXISTENCE DE DIEU

Dès son berceau l'humanité connut un Dieu et l'adora ; elle a traversé les siècles emportant sa foi religieuse partout où ses destinées l'ont poussée. Malgré la contrariété des esprits, des goûts et des sentiments ; malgré l'incompatibilité des humeurs différentes ; malgré la sourde inimitié qui règne entre eux, tous les hommes ont acclamé Dieu. Tel est le grand et primordial phénomène que les philosophes enregistrent sous le nom de *preuve morale* (1). Pour eux, en effet,

(1) Il est donc bien évident que j'entends ici par preuve morale celle qui repose sur le *consentement universel*. Je le fais cependant remarquer afin d'éviter tout malentendu. Tout le monde, en effet, ne la détermine pas d'une manière aussi précise. Le docte bénédictin G. Cartier, par exemple, comprend sous ce titre toute démonstration de l'existence de Dieu, à la portée des savants comme des ignorants. » (Philosoph. eclect. P. II. Metaph. c. I. n. 58) D'autres, sans la laisser flotter dans une aussi vague indétermination, désignent sous le nom d'argument moral celui qui est tiré de la notion du devoir, de la sanction, etc. Ainsi Pétau : de Deo : lib. I, c. I, n. 4. — Boucat : Theolog. Patr. dissert. I. a. 4. — Gerdil : Institut. Philosoph. Metaph. P. II. q. I, c. III. — Wirceburg. de Deo : d. I, c. I, art. IV. n. 3. — Ubaghs : Theod. c. IV. § 2, etc. Cependant, plusieurs, même parmi ceux qui empruntent leur donnée à l'éthique,

comme pour tout observateur attentif, cet accord unanime et persistant du genre humain a son éloquence et sa force démonstrative. Si tous les peuples acceptent la même idée, c'est que cette idée brille d'un tel éclat à leurs yeux qu'ils ne sauraient l'ignorer ni la méconnaître. M. de Quatrefages l'a bien compris, quand, frappé de la perpétuité et de l'universalité de la notion de Dieu, il a défini l'homme « *un animal religieux.* » Encore n'a-t-il fait lui-même que traduire en formule de naturaliste la belle parole d'Epictète : « Je suis un être raisonnable, il me faut chanter Dieu. C'est le métier de l'homme et je le fais. Si je m'en abstenais, je ne serais plus un homme. »

On conteste aujourd'hui la justesse de cette observation. Le positivisme ne veut plus que nous fassions de la foi religieuse le sublime et inaliénable privilège de l'humanité. Bientôt, prophétise-t-il, l'homme affranchi de toute servitude intellectuelle, relèguera l'idée de Dieu parmi les hypothèses chimériques et désormais inutiles (1). Le darwinisme, de son côté, la déclare d'origine récente. M. de Mortillet (2), MM. A. Hovelac-

rangent sous le même titre, la démonstration par le consentement universel. En cela ils se retrouvent d'accord avec la majeure partie des Théologiens et des Philosophes. (Cf. Lafosse : de Deo q. I, art. 2. — Tournély : de Deo q. I, art. 3, concl 2a. — Heinrich : Dogmatische Theolog. Speciel. Dogmatick. lib. I, c. II, § 146, n. 4. — Diction. des Sc. Philos. art. Dieu.) Soit d'ailleurs que l'on considère la nature des documents historiques sur lesquels il est basé, soit que l'on veuille désigner la nature de la certitude à laquelle il aboutit, notre argument mérite à juste titre le nom de preuve morale. Cf. Card. Zigliara : Critic. Logic. lib. III, c. I, art. III, n. 3. Sum. Philosoph. — On remarquera encore qu'aucun des auteurs cités n'est antérieur au XVIIe siècle, ce qui fixe à cette époque la classification des preuves de l'existence de Dieu.

(1) Aug. Comte, cité par Caro : l'Idée de Dieu, p. 39. — Dr Ch. Letourneau : Science et Matérialisme.

(2) Le Préhistorique. Paris 1883. (Cité par la Revue des Cours

que et Zaborowski (1) ses disciples, peuvent même grâce aux découvertes préhistoriques et à la mythologie comparée, assigner la date de son apparition. On sait aujourd'hui, disent-ils, que les croyances religieuses de l'humanité sont le résultat tardif des efforts intellectuels d'une longue série d'ancêtres. D'innombrables siècles, de terribles épreuves ont été traversés avant que la race humaine pût cesser enfin de se préoccuper uniquement de la lutte pour l'existence, et trouvât des loisirs pour se créer un Dieu. Ce qui le prouve, c'est que justement les peuplades les plus dégradées de notre époque en sont restées à l'athéisme. Les philosophes du XIXe siècle auraient donc mauvaise grâce, si l'on en croit ces doctes personnages, à vouloir continuer de démontrer Dieu par le consentement universel.

Faut-il vraiment renoncer à nous servir de la preuve morale? Faut-il croire que les découvertes modernes l'ont si fortement ébranlée qu'on ne saurait désormais en retirer aucune conclusion rigoureuse? Assurément, M. de Mortillet est de la plus haute compétence en préhistoire : il a rendu à cette science, (si science il y a,) les plus signalés services et ses classifications ont été généralement adoptées. MM. A. Hovelacque et Zaborowski ont aussi bien mérité de l'Anthropologie et de la Paléontologie. Cependant, j'oserai soutenir, malgré ces incontestables autorités, que ni l'archéologie préhistorique ni la mythologie comparée n'ont porté la moindre atteinte à la solidité de la preuve morale. Je

scientifiques, décembre 1882, p. 824. « La *religiosité*, dit le patriarche de la préhistoire, fait son apparition dans l'Europe occidentale à l'époque robenhausienne. »

(1) Les débuts de l'humanité : cité par la Revue l'*Anthropologie*, juill. 524. — L'homme préhistorique, p. 170.

soutiendrai même, (dût ma thèse leur sembler paradoxale), que ces sortes d'études ont achevé de donner à notre argument une rigueur scientifique qu'il ne possédait pas auparavant.

Toutefois, je le reconnais : la preuve morale est délicate. Dès lors on doit l'exposer avec précaution ; on ne saurait l'environner de trop de clarté ; on ne saurait trop multiplier les témoignages, puisque c'est le nombre et la valeur des témoignages qui font sa force et sa valeur. Afin d'en faciliter l'exposition, je la réduirai d'abord à un simple syllogisme. Le syllogisme n'est-il pas d'ailleurs le plus puissant des instruments scientifiques, la plus claire, la plus précise, la plus vigoureuse des formes de démonstration ? « Son apparition dans la philosophie n'a-t-elle pas été consamment le signal d'une ère nouvelle pour les méthodes et pour les sciences ? (1) »

Je la formulerai donc ainsi. Lorsque le consentement universel s'établit sur une idée importante de l'ordre moral, idée contraire aux passions, idée si facile à saisir qu'elle est ou paraît être un objet d'intuition, le consentement universel prouve la vérité objective de cette idée. Or, tous les hommes admettent et ont admis l'existence de Dieu. Donc Dieu existe. La majeure contient un principe ; la mineure un fait. Le principe, « c'est la nécessaire vérité de toute proposition attestée par cette foi unanime. Le fait, c'est la foi religieuse du genre humain tout entier. (2) »

(1) V. Cousin : Histoir. génér. de la Philosoph, 2e leç. p. 61. 8e édit.

(2) A. de Margerie : Théodicée, ch. IV, p. 148, 2e édit. Cependant, je trouve à cette preuve plus « qu'un caractère préparatoire. » A mon avis, c'est plutôt une confirmation des autres preuves, une sorte de vérification du raisonnement personnel par l'expérience universelle. Elle a sa valeur intrinsèque indépendamment des autres démonstrations.

I

Il importe tout d'abord de bien déterminer la nature du consentement universel, de définir nettement sa portée, c'est à dire ce qu'il faut entendre par son universalité et sa perpétuité, enfin de préciser exactement le point sur lequel il s'établit.

1°. *Sa nature.* — Le témoignage universel suppose la rectitude de la raison individuelle. Il dépend de la ressemblance intellectuelle de tous les hommes et de l'évidence commune à tous les esprits. Son domaine est donc restreint, il n'a pas force démonstrative pour tout sujet indistinctement. Si l'humanité se trompait, par exemple, sur un point de physique, si elle croyait à l'immobilité de la terre ou à l'influence de la lune sur la température, l'erreur de l'humanité ne nous surprendrait ni ne nous ébranlerait. C'est qu'en réalité le consentement universel s'étend seulement à ces vérités fondamentales, qui sont d'intuition, ou à des conséquences si rapprochées de principes évidents et si faciles à en déduire qu'elles paraissent être une continuation de l'évidence. Ces vérités établissent à la fois ses limites et son autorité.

2° De la nature du témoignage universel découle sa *portée*. Il est clair, en effet, que l'*universalité* du consentement ne désigne pas un accord absolu et mathématiquement unanime. Puisqu'il existe des athées, n'admettre aucune exception serait puéril. Mais il ressortira, je l'espère, de notre démonstration que les athées constituent une exception à tous points de vue, une sorte de cas tératologique (1). Or l'exception,

(1) Cf. The Month. June 1878 : Atheism as a mental phænomen, etc. by R. T. Finlay.

lorsque d'ailleurs son caractère d'exceptionnalité est constaté, ne saurait détruire la certitude morale. L'universalité que nous réclamons ici n'est donc pas une universalité mathématique ou absolue. Dès lors il devient facile de répondre aux évolutionnistes quand ils nous disent : le fait n'est ni aussi constant ni aussi universel que vous voulez bien l'assurer. Nous pourrions d'ailleurs leur opposer une fin de non-recevoir en répliquant : L'humanité est actuellement en possession de l'idée de Dieu. Partout où l'histoire a porté son flambeau on a pu constater l'existence d'une foi religieuse. A vous, athées, de nous montrer que cette possession séculaire n'est justifiée par aucun titre sérieux et valable. Mais poursuivons.

Le consentement doit être universel et *perpétuel* pour fournir un argument concluant. La simple diffusion d'une croyance parmi les hommes ne suffirait pas pour démontrer rigoureusement le bien fondé de cette croyance. C'est du temps qu'elle recevra sa consécration : c'est lui qui éprouve les doctrines et les discrédite lorsqu'elles ne reposent pas sur un fondement solide. Aussi le temps entre-t-il comme facteur dans notre preuve. En d'autres termes, nous associons la note de perpétuité à celle d'universalité, et refusons d'admettre la vérité objective d'une chose attestée, si le témoignage qui l'atteste ne se présente avec ce double caractère. Mais qu'une idée se maintienne intacte et identique à travers les siècles, bien que rudement attaquée par les passions les plus ardentes et les plus tenaces, nous la jugerons profondément vraie : car l'indestructibilité est le propre de la vérité. Non-seulement alors nous la recevrons comme une vérité éprouvée, nous nous inclinerons encore avec respect devant la majesté que lui ont donnée les siècles.

3°. Enfin il importe, avons-nous dit, de bien préciser l'*objet* du consentement. Il ne faut pas non plus exiger sur ce point une entente unanime, une précision absolue dans les détails. Evidemment il serait chimérique de croire que l'on puisse recueillir, près de chaque nation un témoignage d'une netteté et d'une orthodoxie irréprochables sur la nature du Dieu qu'elle adore. Sir John Lubbock (1) croit renverser notre thèse en énumérant toutes les idées mythologiques incompatibles avec une saine notion de la divinité. Un grand nombre de peuples, il est vrai, se sont fait de Dieu une idée fort étrange. « Les Hottentots ont des notions beaucoup plus avancées sur un esprit malfaisant qu'ils craignent que sur l'existence d'un Dieu bienveillant ; car ils croient qu'il est la cause des maladies, de la mort, du tonnerre et de tous les maux qui peuvent les affliger » (2). « Les Béchuanas (3) attribuent tout le mal à un Dieu invisible qu'ils appellent *murimo*, et n'hésitent jamais à l'accabler d'injures chaque fois qu'il leur arrive quelque chose de malheureux. » « Les Abipones, de l'Amérique du Sud, ont quelques vagues notions d'un esprit méchant, mais aucune d'une divinité bienveillante. Les Coroados, du Brésil, ne reconnaissent aucun Dieu bon, mais seulement un principe malfaisant, qui les tourmente, les torture, les conduit au danger et cause même leur mort. Quand Burton parlait de Dieu aux nègres de l'Afrique orientale, ils lui demandaient de suite où il se trouvait pour aller le tuer ; car, disaient-ils, c'est lui et lui seul, qui dévaste nos maisons et fait périr nos femmes et nos bestiaux. » Voilà certes des idées inconciliables avec la nature de

(1) Origines de la civilisation. chap. V. Trad. Barbier.
(2) Id. op. cit. loc. cit. p. 218.
(3) Id. ibid. p. 219.

Dieu, telle que la droite raison nous la révèle. Enlever à Dieu ses attributs de bonté, de miséricorde infinie, c'est incontestablement le dépouiller d'une des propriétés qui le caractérisent le mieux aux yeux des hommes !

Les turpitudes que les mythologies de Rome et de la Grèce prêtent aux habitants de l'Olympe, ne sont pas moins incompatibles avec une saine notion de la divinité (1). Je ne parle pas ici de certaines croyances absurdes (2), ni des théogonies ridicules comme celles des Groënlandais, des Iroquois, des Caraïbes et des Indiens Chiquitos. Je sais encore qu'on ne s'est pas contenté d'avoir sur Dieu des idées insensées ou odieuses ; les hommes, hélas ! ont aussi prostitué leurs adorations à des êtres qu'il est impossible de ranger au nombre des divinités. Tel est le culte rendu aux astres, aux pierres, aux arbres, aux animaux, comme

(1) On connait les sanglants sarcasmes de Saint Augustin sur ce point. On peut consulter encore Lactance, lib V. C. X. édition Cantabrid. — Hook : confutat Religion. a christiana discrepant. c. II § IV. — Bossuet : Discours sur l'Histoir. univers. part. II. c. XVI. édit. Lachat.

(2) Telle est, par exemple, la persuasion des Japonais qui s'imaginent, qu'il est besoin d'une cloche pour éveiller la déesse Sinto, et appeler son attention sur les prières de ses adorateurs. « Ou encore celle des Tartars de l'Altaï, qui se représentent Dieu sous les traits d'un vieillard à la longue barbe et revêtu d'un uniforme d'officier de dragons russes. (Sir Lubbock. op. cit.) Tout cela retombe dans le grossier anthorpomorphisme déjà flétri par Xénophane. « Chacun fait les dieux à sa propre image Le nègre se les représente noirs et avec un nez épaté ; les Thraces se les représentent avec des yeux bleus et une chevelure rouge ; et si les chevaux et les bœufs savaient peindre, ils se représenteraient certainement les dieux sous la forme de chevaux et de bœufs » Ἀλλ' ὁ εἶτοι χεῖρας γ' εἶχον, etc. Frag I. 5. Voir le texte analogue de Diog. IX. 19. οὐσιαν θεόν σφαιροειδῆ μηδὲν ὁμοιον ἔχουσαν ἀνθρωπῳ ὅλον δ' ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.

au crocodile, à l'ours, au chat, etc. (1) Je ne puis rappeler ici toutes ces aberrations de l'humanité, et il serait ridicule de vouloir en contester l'authenticité.

Mais alors se présente une sérieuse difficulté. Si le fétichisme, si le Totémisme, si le Shamanisme sont des extravagances, que reste-il de Dieu au fond de la pensée des peuples livrés à de pareilles superstitions? Peut-on croire raisonnablement qu'à travers ces images grotesques, ces traditions défigurées, ces fables grossières, il savent entrevoir l'absolu, le Dieu vrai ? Leurs hommages corrompus s'adressent-ils donc à l'Infini? Est-il possible de discerner à travers tant de folles légendes un fonds commun de croyances correspondant à la vraie notion de la divinité? Oui, répondons-nous. Oui; si tous les peuples ne se font pas la même idée du Dieu qu'ils adorent; si tous ne se l'imaginent pas comme un père, tous du moins le redoutent comme un maître, tous s'accordent à reconnaître l'existence d'un être supérieur à l'homme par sa nature et sa puissance, supérieur à tous les êtres qui l'entourent et obéissent à son pouvoir. Tous confessent leur dépendance vis-à-vis de cette nature sublime et mystérieuse, qu'ils l'appellent Dieu, Jéhovah, Vishnou, Baal ou Teutatès, et tous proclament sa suprême domination sur le monde.

Cette profession de foi peut paraître vague; elle s'allie avec bien des erreurs. Je le reconnais sans peine, mais elle suffit dans l'espèce. On ne saurait, en

(1) On peut voir une liste assez détaillée de ces divers objets d'adoration dans J. Fergusson : Tree and Serpent Worship. — The origin of Animal Worship. dans le 3e vol. des Essays scientific. etc. d'Herbert Spencer. — Creuzer : Religions de l'Antiquité. — de Gubernatis : Mythologie zoologique, trad. P. Regnaud. — Sir Lubbock, op. cit. c. VII, etc.

effet, admettre que l'homme ait ici-bas l'intuition de la nature divine (1). (Si nous jouissions de ce privilège, il serait bien inutile de chercher à démontrer l'existence de Dieu). D'un autre côté il n'y a pas d'idée plus contraire à nos passions humaines Si donc elle traverse les siècles sans être amoindrie ni défigurée, cela ne s'explique, l'intuition mise de côté, que par un miracle. Mais ce miracle n'existe pas, ou n'a jamais existé que pour la nation Juive. Encore a-t-il fallu qu'il se perpétuât pendant des siècles pour perpétuer la pureté de la foi (2). Il est donc inutile de rechercher une précision parfaite dans l'objet du consentement universel. Ce qu'il nous donne d'ailleurs est suffisant. Analysez, épurez, développez cette idée d'un être supérieur à l'homme par sa nature et sa puissance, auteur de la vie, seigneur et maître de toutes choses, et vous arriverez aux mêmes conclusions que le plus orthodoxe des philosophes. L'homme primitif, le sauvage possèdent les prémisses d'où découle cette conséquence; mais ils ne la tirent point, parce qu'ils ignorent l'analyse, parce qu'ils ne raisonnent guère, parce qu'ils sont comme enserrés par leurs préjugés, leur ignorance ou leurs passions ; parce qu'ils sentent vaguement qu'il faudrait plier et se réformer s'ils adoraient un maître plus sage, plus juste et plus pur. L'homme travestira donc, il corrompra l'idée de Dieu; il ne s'en dépouillera pas. Trop d'occasions la font renaître en lui, son âme a trop besoin de l'Infini (3). Dès lors nous nous contenterons de constater sa croyance, et c'est sur l'universalité de cette croyance que nous nous appuierons pour affirmer

(1) S. Th. q. XII. art. IV C et Card. Zigliara : Della luce intellectuale tom. II. c. v. n. n. 342. 346 etc.

(2) Cf. Le Hir : les trois grands Prophètes, préfac. p. 6 et 7.

(3) Heinrich: op. cit. c. II. § 145 n. III. p. 203.

que l'idée de Dieu n'est pas le résultat d'une erreur. En un mot nous prouverons que l'universalité du consentement est le signe incontestable de sa véracité.

II

Ces préliminaires une fois établis, reprenons notre syllogisme, et cherchons à faire la preuve de chacune de ses parties. La première ou la majeure est un principe, avons-nous dit. (1) Il consiste dans cette affirmation : le consentement universel, tel que nous l'avons décrit, engendre la certitude sur le point où il se produit. On ne s'étonnera pas si je traite brièvement cette partie ; ce n'est pas, à proprement parler, une question de Théodicée, mais de Critériologie ; c'est là qu'elle se trouve habituellement développée dans les manuels de philosophie. Toutefois, je dirai ce qui est nécessaire pour solidement établir ce principe.

Il n'est pas besoin, je pense, de le faire remarquer : notre majeure n'a rien de commun avec les théories panthéistes d'Héraclite et de Hegel. Nous ne refusons pas la certitude au témoignage individuel pour établir

(1) On peut, je le sais, discuter cet ordre et préférer l'ordre inverse. Cela dépend du point de vue auquel on se place, c'est à-dire selon que l'on voit dans notre preuve un mouvement de dialectique ascendante ou de dialectique descendante. La démonstration me semble vraie dans les deux cas. Je crois qu'on est libre d'adopter un ordre inverse du nôtre: discuter le fait d'abord et le principe ensuite ne me paraît donc pas une faute de logique. Cependant puisque ce principe a été prouvé déjà, ne vaut-il pas mieux le rappeler d'abord plutôt que de refaire à neuf une induction? La méthode inductive est toujours plus longue et plus pénible : dès lors à quoi bon la reprendre puisqu'elle nous a déja donné son résultat ? D'ailleurs aurions-nous vraiment ici l induction platonicienne ? Je laisse à de plus habiles le soin de trancher la question.

ensuite dans la raison commune ou la croyance universelle le critérium de la vérité.

Je n'exposerai donc pas ici la théorie du consentement universel, je me contenterai de prouver que la foi religieuse du genre humain ne saurait être le fruit de l'erreur ni du mensonge, et que la vérité seule a pu lui donner naissance.

Attester une chose, c'est manifester extérieurement, c'est révéler sa pensée. Le témoignage suppose donc tout d'abord chez celui qui traduit sa pensée une idée préalable, une opération intellectuelle préliminaire. Mais comme acte extérieur, il dépend aussi de la volonté. Par conséquent, il peut ressentir le contre-coup des perturbations de ces deux facultés; il peut, en d'autres termes, être vicié par l'erreur, ou dépravé par le mensonge. Mais est-il admissible qu'un témoignage universel et constant s'appuie sur une erreur, se fonde sur un mensonge ?

L'erreur, il est vrai, se glisse facilement dans l'esprit de l'homme. L'attention faiblit; le travail incessant de l'imagination substitue un vain fantôme à la réalité, ou revêt un objet de qualités que celui-ci ne possède pas. Alors l'erreur nous envahit. D'abord, nous pourrions faire observer que le raisonnement qui nous conduit à Dieu n'est pas très compliqué, ne réclame pas un grand effort d'intelligence. Pour obtenir cette notion il suffit d'être en possession de l'idée de causalité, idée qui s'éveille en nous, dès que commence l'exercice des sens. Mais en supposant même que cette idée soit le résultat d'une erreur, elle ne saurait du moins devenir universelle ni durable. Que plusieurs hommes, en effet, commettent une faute de raisonnement, c'est un fait hélas ! trop fréquent et trop certain. Mais que tout le monde se trompe à la fois et sur le même objet, c'est

ce que personne ne croira ; ou bien cette erreur universelle nous fera conclure que la nature humaine est incapable d'atteindre la vérité sur ce point ; car la constance et la conformité d'une série d'actes inclinent invinciblement l'esprit à croire à l'existence d'une loi qui régit ces actes et les domine. Ainsi, l'on accorde qu'il y a des hommes atteints de daltonisme, et l'on regarde cet état comme anormal. Mais si tous les hommes subissaient le même trouble dans l'organe visuel, on cesserait aussitôt de voir une maladie dans le daltonisme ; ce phénomène passerait pour être une loi d'optique. De même, une erreur universelle ou prouverait que nous sommes invinciblement enchaînés à l'erreur sur ce point, ou cesserait d'être une erreur à nos yeux. Alors, l'athéisme ne se présenterait plus comme un fait anormal, mais comme l'épanouissement naturel de l'intelligence humaine. Or, la troisième partie de ce travail montrera, si je ne m'abuse, qu'une pareille conclusion est absolument inacceptable. Donc la croyance universelle des peuples à l'existence de Dieu ne saurait provenir de l'erreur.

2°. Le mensonge ne l'explique pas davantage. Je le reconnais ; la corruption volontaire de la vérité n'est malheureusement pas un fait inouï. Le journalisme contemporain le prouve trop souvent. Mais encore, l'homme ne corrompt la vérité que lorsqu'il y trouve son intérêt. Or, quel intérêt peut-il avoir à se donner un maître ? à se créer, pour satisfaire un vague besoin d'idéal, un être chimérique dont il sentirait le néant ? Quel motif secret le déterminerait à protester partout et toujours qu'il croit à un Dieu ? Serait-ce pour arriver à opprimer ses semblables, au nom d'un pouvoir suprême, et satisfaire ainsi son ambition ? Sans doute, un ambitieux, un charlatan politique peut en imposer

parfois au public et l'exploiter à son profit Mais que tous les peuples se laissent séduire à la fois, qu'ils courbent la tête sous le même joug, sans qu'aucune voix ne s'élève pour dévoiler l'imposture, sans qu'aucun citoyen ne s'avise de renverser la tyrannie, c'est ce qu'on n'a jamais vu dans l'histoire, c'est ce que jamais personne ne croira. Autrement, il faudrait admettre que la corruption générale découle de notre nature comme un fruit spontané. Qui donc oserait ainsi vouer à l'infamie l'humanité tout entière ?

3°. Si l'erreur et la corruption n'expliquent pas la croyance universelle à la divinité, il nous reste à conclure que les témoignages qui l'établissent sont dictés par la vérité. En d'autres termes : lorsque les hommes s'accordent à adopter une idée, cette idée est vraie, bien fondée, universelle par conséquent, et impérissable comme la vérité, ou bien il n'y a plus ni vérité, ni certitude, ni science possible. En effet, « toute répé-« tition constante de phénomènes, dit M. Janet, (1) doit « avoir une cause constante et déterminée, et ne peut « être l'effet du hasard ; ce que nous traduisons en « disant : c'est une loi de la nature... L'esprit humain « exige une cause, non-seulement pour expliquer les « phénomènes, c'est à dire ce qui tombe sous les « sens, mais encore pour expliquer ce qui ne tombe « pas sous les sens, à savoir l'ordre des phénomènes... « Le hasard peut bien amener quelquefois, souvent « même, une coïncidence entre une éclipse, par exem-« ple, et un fait aussi fréquent que le sont les mal-« heurs publics ; mais la raison se refuse à admettre « que le hasard amène une coïncidence constante et « sans exceptions. Cette coïncidence elle-même doit

(1) P. Janet. *Les causes finales*, liv. I, ch. I, pp. 33-35, 1re édit.

« avoir sa raison d'être : la source, c'est que l'un des « deux phénomènes est la cause de l'autre, ou bien « que les deux phénomènes ont une cause commune... « En un mot, la constance, l'accord des phénomènes « suppose une cause précise avec une probabilité qui « est en raison du nombre et de la diversité des phé- « nomènes concordants... » Or nous sommes en présence de ce fait immense de la croyance perpétuelle, universelle de tous les hommes à l'existence d'un Dieu. Quelle que soit la diversité des peuples, quels que soient leurs préjugés, leur éducation, leurs passions, leurs luttes, leurs constitutions, leurs révolutions, tous s'accordent pour acclamer une divinité. D'où peut provenir l'unanimité de semblables témoignages ?

Un effet permanent, uniforme et constant, requiert une cause également permanente, universelle et constante ; car tout effet doit être proportionné à sa cause. Une série concordante de phénomènes divers s'explique donc uniquement par une loi qui préside à l'enchaînement des phénomènes. Mais ici quelle est cette loi ? Toute loi est fondée sur la nature même des êtres qu'elle régit : elle est l'expression de rapports constants. Comme la fleur sort de la tige, ainsi l'action dérive de la nature, s'y adapte et s'y proportionne ; par conséquent la loi qui régit nos actes intellectuels sera proportionnée à notre nature intellectuelle. Or la nature de l'homme est faite pour entrer en possession du vrai et du bien. Notre âme a besoin de vérité comme notre corps de nourriture. Même en faisant le mal, l'homme obéit encore à la loi générale qui l'entraîne invinciblement vers ce qui lui paraît être le bien; quand il se soustrait à la loi morale, il la reconnaît et lui rend encore hommage au fond de son cœur. S'il se trompe, s'il s'attache à l'erreur, c'est qu'il prend

pour la vérité les délires de son imagination ou les écarts de son jugement : ce sont les apparences de vérité qui l'entraînent. S'il cherche à tromper, il est obligé d'affecter tous les dehors de la sincérité, pendant que sa conscience outragée proteste et lui rappelle énergiquement les droits de la vérité méconnue. Alors de ce conflit résulte un indéfinissable malaise, et ce malaise ramène l'homme dans sa voie. N'est-ce pas là, et là seulement, qu'il trouve dans l'harmonie de sa libre activité avec les lois qui la régissent, la satisfaction, le repos, le vrai bonheur ? Aussi, croyons-nous avec M. Guizot, « que l'homme est limité dans ses erreurs, « et hors d'état de se soustraire absolument à l'empire « de la vérité, même quand il la méconnaît. (1) » Concluons donc : il y a une loi qui régit les actes intellectuels, et cette loi c'est la vérité.

Grâce à elle nous pouvons expliquer la permanence du phénomène que nous constatons. Car la loi, comme la nature elle-même qui subit son empire, est universelle et constante ; elle a la persistance et l'immutabilité des essences. Par conséquent, l'erreur et le mensonge sont dans la vie humaine des exceptions, des anomalies, des cas tératologiques. Par conséquent, lorsque le genre humain tout entier affirme une chose, c'est la nature même qui l'affirme, et son affirmation ne peut être mise en doute. Autrement ou la loi serait sans forces, ou la nature serait pervertie. Alors il faudrait proclamer notre déchéance et tomber en plein scepticisme, ou recourir avec Hegel à l'évolution du perpétuel « devenir » et croire à la perpétuelle fluctuation des essences. Ainsi donc ou Dieu ou le scepticisme. Il n'y a pas de moyen terme.

(1) M. Guizot, *Méditat. et Etudes morales*, Préfac. p. VIII, 3e édit.

Assurément, il se produira des exceptions : l'ordre moral en admet tout aussi bien que l'ordre physique. Il en souffre même davantage, car il repose sur une nature essentiellement libre ; et les actes qu'il régit ont la propriété caractéristique de s'accomplir librement ; dès lors le contingent s'y doit rencontrer forcément. Mais la nature demeure identique au milieu des manifestations multiples de son activité. Partout, la loi qui en découle demeure pareillement identique en face des exceptions qui la violent de temps à autre. C'est pourquoi ces exceptions constituent de véritables anomalies. La certitude morale, qui s'appuie sur le témoignage universel, pourra donc souffrir aussi quelques exceptions ; elle n'offrira pas ce caractère d'absolue indivisibilité propre à la métaphysique et aux mathématiques. Elle n'en sera pas moins une certitude réelle, basée sur la certitude métaphysique elle-même, et supposant un critère d'évidence interne. (1) Les exceptions, quand d'ailleurs il sera bien constaté qu'elles sont de véritables exceptions, ne pourront donc ébranler nos convictions ; elles laisseront à notre jugement toute la stabilité, cette note caractéristique de la certitude dans laquelle seulement l'esprit humain se repose.

III

Le phénomène du consentement universel que nous enregistrons aujourd'hui, avait été observé par les anciens. Les textes de Cicéron et de Plutarque sont devenus classiques sur ce point. « Nemo, dit Cicéron,

(1) Je ne donne pas la preuve de cette double affirmation : la première ressort assez clairement de ce que nous venons de dire sur la nature de la loi qui régit nos actes intellectuels ; la seconde est suffisamment développée dans tous les manuels de philosophie.

« omnium tam immanis, cujus mentem non imbuerit « deorum opinio. Ex tot generibus nullum est animal « præter hominem quod habeat notitiam aliquam Dei. « Ipsisque in hominibus nulla est gens tam immansueta, « tam fera quæ, etiamsi ignoret qualem habere Deum « deceat, tamen habendum esse nesciat. » (1) Et Plutar- « que: Si terram obeas, invenire possis urbes muris, « litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes; « vero templis, diisque destitutam, quæ precibus, urbem « jurejurando, oraculis non utatur, non bonorum causa « sacrificet; non mala sacris avertere conetur, nemo « unquam vidit. » (2) Les Pères ont renouvelé cet argument : on peut voir dans Monseigneur de Ginouilhac une longue énumération de textes où cette preuve se trouve exprimée. (3) Je rapporterai seulement celui de Clément d'Alexandrie. « Itaque populi omnes, sive « orientem colant, sive littora occidentis ultima teneant, « sive ad septentrionem, sive ad meridiem habitent, « unam et eamdem ejus a quo institutum hoc imperium « est, anticipationem habent. » (4) Le docte Sanseverino donne également un très riche catalogue des autorités qu'on peut citer en la matière. (5)

Toutefois, quelle que soit la science des anciens, l'antiquité ne pouvait fournir une preuve complète et d'une rigueur scientifique. Tout s'y opposait : L'ignorance où l'on était de la plus grande partie du monde habité; (6) le mépris que l'on professait pour tout ce

(1) de Leg. I. 18. On rencontre encore un texte analogue : De Natur. Deor. I, 17.

(2) Contra Colot. épicur. XXXI, p. 1376, édit. Didot.

(3) Hist. du Dogm. cathol. Tom. I, liv. I, c. 5.

(4) Strom. lib. V, p. 198. B. édit. Migne.

(5) Element. Philosoph. christian. Theolog. natu. c. I, art. 5.

(6) Revue des questions historiq. Oct. 1882. Léon Gauthier : Pensée d'un Baron chrétien n. VIII. Ce qu'il dit des connaissances

qui n'était ni grec, ni romain ; la haine que l'on ressentait à la vue de tout étranger. « Pour les Hindous, dit « Max Müller, tout homme qui n'était pas de haute « caste, était *mlechcha ;* pour les Grecs, celui qui ne « parlait pas leur langue était un *Barbare ;* pour les « Juifs, les incirconcis étaient des *Gentils;* pour les « Musulmans tous ceux qui ne croyaient pas en Maho- « met, étaient des *Kiafirs*, incrédules, ou des *ghiaours*, « infidèles adorateurs du feu. » C'est au Christianisme qu'il était réservé de donner à la preuve morale toute sa rigueur scientifique, de la développer dans sa plénitude. « Car, continue Max Müller, c'est par le christia- « nisme que furent abaissées les barrières qui sépa- « raient les Juifs et les Gentils, les Grecs et les Bar- « bares, la race blanche et la race noire. »

« L'*humanité* est un mot que vous chercheriez en « vain dans Platon ou dans Aristote : l'idée de l'hu- « manité formant une seule famille composée des « enfants d'un même Dieu, est une idée chrétienne ; « et sans le christianisme, la science de l'humanité et « des langues qu'elle parle n'aurait jamais pris nais- « sance. Quand on eut appris à regarder les hommes « comme des frères, alors et alors seulement, la va- « riété du langage humain se présenta comme un « problème qui exigeait une solution aux yeux des « observateurs intelligents, et c'est là ce qui fait que « je date du premier jour de la Pentecôte le début « réel de la science du langage. (1) »

Aussi la preuve morale, jusqu'au siècle dernier,

géographiques du moyen âge s'applique également à l'antiquité ; car c'était seulement dans les œuvres des anciens qu'on puisait alors ce qu'on savait sur la matière.

(1) Leçons sur la science du langage : 4e leç. p. 151. Traduct. Harris et Perrot.

c'est à dire jusqu'à l'entière découverte de notre globe, présente-t-elle généralement un caractère vague et déclamatoire. Cependant, je n'entends pas lui donner ici tous les développements qu'elle devrait avoir pour fournir une induction complète. Inutile de faire comparaître les croyances de tous les peuples : inutile de discuter tous les textes anciens ou modernes sur lesquels se sont élevées des difficultés. On trouvera les théogonies des peuples modernes exposées dans les divers ouvrages de Sir John Lubbock (1), de M. de Quatrefages (2), de Hartmann (3), dans les Annales de la Propagation de la Foi, et les différentes revues géographiques. Pour les peuples disparus, on consultera les auteurs que j'ai déjà cités, et ceux que j'aurai l'occasion de citer plus loin : Brenna et M. de Rougemont (4) pour l'ensemble. D'ailleurs si l'on voulait une exposition détaillée de toutes les idées religieuses embrassées par l'humanité, il faudrait accumuler des volumes entiers.

Aujourd'hui surtout ce serait un travail immense ; car immenses sont les matériaux dont notre siècle dispose pour accomplir cette œuvre. Siècle chercheur, critique, au courant de tout ce qui se passe à la surface du globe, amateur de restitutions archéologiques, il s'est mis en contact avec toutes les nations qui ont peuplé l'univers, il a pénétré leurs pensées, il a su ressusciter leur histoire. Quand les documents écrits lui font défaut, quand les monuments des premières civilisations ont disparu, il sait encore faire parler les

(1) Op. cit. chap. VI et VII.

(2) De l'espèce humaine, liv. X, c. XXXV.

(3) Les peuples de l'Afrique, ch. VII.

(4) Brenna : de consensu humani generis in agnoscenda divinitate Florentiæ 1772, — De Rougemont : Le peuple primitif. 2 vol., Paris.

ossements et les tombes (1); Que dis-je? Lorsque le temps a emporté jusqu'aux derniers vestiges des choses d'autrefois, il sait encore faire revivre à nos yeux les pensées des peuples ensevelis dans l'oubli du passé (2). La philologie comparée retrouve dans les langues vivantes les débris des langues mortes; avec ces débris elle reconstitue des idiômes qu'on a cessé d'entendre, même en Asie « le pays des choses immuables; » et avec une patience, une sagacité merveilleuse, elle retrouve les traces de la pensée primitive (3). A la philologie, joignez encore l'archéologie qui nous donne de précieuses et abondantes informations. Les résultats obtenus par les archéologues sont trop connus pour qu'il soit besoin de les rappeler ici. Si l'on veut connaître ce qui a trait aux peuples orientaux, on verra l'exposé de leurs idées religieuses, soit dans Maspéro (4) le continuateur et le successeur du regretté Mariette-Bey, soit dans M. F. Lenormant (5). Ces auteurs offrent un excellent abrégé des conclusions de MM. de Rougé, Leipsius, Appert, Smith, Rawlinson, Brugsch, etc., etc. Sans doute l'archéologie à elle seule ne suffit pas; non plus que chacune des sources historiques ci-dessus énumérées, si nous les prenons aussi séparément. Car les « Stiens du Cambodge, par exem- « ple, n'ont ni prêtres ni temples. » Nous chercherions

(1) De Nadaillac: l'homme avant l'histoire. Tom. II. ch. XI. Chabas: Etude sur l'antiquité historique, ch. IV. — Abbé Hamard: Les idées relig. dans les temps quaternaires. Controverse n° 50, novembre 1882, p. 615, sqq.

(2) Renan. Revue politique et littéraire; mars 1878, p. 861 sqq.

(3) Max Müller: Op. cit. leç. V. — P. Brücker: Etudes religieuses V° série, tom. IV, p. 861, sqq. Tom. V, p. 587, sqq.

(4) Histoire ancienne des Peuples de l'Orient.

(5) Manuel de l'histoire ancienne de l'Orient. — Idem: Les premières civilisations.

« en vain, dit Casalis, de l'extrémité méridionale de « l'Afrique jusqu'au-delà des rives du Zambèse, quoi « que ce soit ressemblant aux pagodes de l'Inde, aux « maraës de la Polynésie, ou aux huttes fétiches de la « Nigritie (1). » Chez d'autres, on ne voit pas d'institutions sociales, comme le sont nos jours fériés, attestant les croyances d'une nation. Ainsi, Dury affirme qu'à Madagascar les indigènes ne connaissent pas les jeûnes, les fêtes solennelles ou un jour de repos (2). Il en est de même chez les sauvages de l'Amérique du Nord (3). Plusieurs, comme les Nouveaux Zélandais, n'ont pas de prêtres ; quoique tous paraissent au moins avoir des sorciers. On ne saurait non plus recueillir les témoignages de l'histoire, quand celle-ci fait défaut comme pour nos pères les Aryens D'ailleurs, quels renseignements pourrions-nous attendre d'hommes tels que les nègres de l'Afrique centrale, grands enfants dont la mémoire ne se reporte pas au-delà de deux ou trois générations, et dont la langue se corrompt avec une incroyable rapidité (4). Quelles traditions précises, quelle nette exposition pourraient offrir des histoires écrites dans le dialecte si pauvre des Tasmaniens, par exemple, ou des Coroados du Brésil, qui manquent souvent de termes pour exprimer les idées abstraites ? Chaque catégorie de témoignage a donc sa valeur intrinsèque, mais elle ne prouve que pour sa part et rien de plus. C'est de l'ensemble des témoignages que se dégage à nos yeux la preuve de l'universalité de la croyance à l'Etre suprême.

(1) J. Lubbock : Op. cit. loc. cit. p. 365.

(2) Id. ibid.

(3) Mgr Faraud : Dix-huit ans chez les Sauvages.

(4) Max Muller : Op. cit. 2e lec. pp. 41-65. — Stanley : Voyage à travers le Continent myst. passim.

Il est cependant, quoiqu'en dise Sir Lubbock, un signe révélateur qui paraît ne faire défaut nulle part : c'est la prière ou le sacrifice. Je n'entends pas seulement ici par sacrifice l'accomplissement solennel et liturgique d'une offrande ou d'une immolation. Toute action, même occulte, par laquelle on consacre quelque chose à Dieu, mérite le nom de sacrifice. Or, je ne sais pas de témoignage bien certain, établissant nettement qu'il y a quelque part des hommes n'ouvrant jamais leurs lèvres pour prier Dieu, ni leurs mains pour présenter au ciel une offrande. Indépendamment des danses sacrées, comme celles des Ostiakes en l'honneur de leur dieu Yelan; indépendamment des grandes conjurations et des sacrifices proprement dits qu'accomplissent les sorciers de toutes les tribus sauvages, on ne connait aucune nation qui n'ait ses cérémonies religieuses ou tout au moins un culte individuel. Sir J. Lubbock le démontre, sans le vouloir, pour presque tous les peuples. (1) Au chapitre VIIe, il est vrai, il affirme que les Australiens sont dépourvus de tout culte; de toute idée religieuse mais M. de Quatrefages contredit son témoignage sur ce point (2). Il le contredit encore en ce qui regarde les Indiens de la Californie, les Indigènes des îles Ceylan, les Cafres et les Hottentots. D'ailleurs Sir Lubbock a eu la loyauté de citer dans le même chapitre un auteur qui a reconnu chez les Cafres des prières et des sacrifices (3). Et franchement, si le sacrifice n'était pas universel, je craindrais pour la valeur de notre preuve. Car le culte

(1) Op. cit. loc. cit. p. p. 354. 355.

(2) Op. cit. loc. cit. 354. 355.

(3) Eclaircissements sur les Sacrifices ch. III. — Suarez : de Virtut. Relig. lib. I. c. III. n. 3,

extérieur est de droit naturel (1) et découle nécessairement de nos relations avec Dieu Si donc ces deux termes, Dieu et culte sont deux idées connexes, comment pourrait-on sacrifier l'une et conserver l'autre ?

Concluons : tous les peuples reconnaissent l'existence d'un Dieu ; il ne peut y avoir aucun doute sur ce point. C'est ce que confessent les auteurs, même les plus prévenus (2). Ainsi Cabanis qui jurait sur sa tête qu'il n'y a point de Dieu, et menaçait de tirer l'épée contre quiconque affirmerait le contraire, Cabanis avouait néanmoins, « que l'athéisme est contraire au cri universel et constant de la nature. » (3)

Si donc tous les hommes s'accordent à reconnaître l'existence d'un être suprême, c'est qu'ils y sont forcés par leur propre nature, par la loi de vérité qui régit leurs actes intellectuels. Donc leur croyance n'est le résultat ni d'une erreur ni d'un mensonge. Donc Dieu existe. C'est le résumé de toute notre preuve, que l'on trouve ainsi formulée dans saint Thomas. « Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est « totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas « quædam intellectus est, sicut et falsum judicium de « sensibili proprio accidit ex infirmitate sensûs. De- « fectus autem per accidens sunt, quia præter naturæ « intentionem : quod autem est per accidens non potest « esse semper et de omnibus; sicut judicium de sapo- « ribus qui ab omni gustu datur, non potest esse fal- « sum; ita judicium quod ab omnibus de veritate datur, « non potest esse erroneum. » (4)

(1) Card. Zigliara. Juris natur. lib. I. c. II art. 3. n. IV.

(2) Résum. des Tradit. moral. et Relig. par M. de S... p. 3. s. q. q.

(3) Lettres sur la cause première.

(4) S. contra Gent. lib. II, c. XXXIV.

IV.

On a soulevé de nombreuses objections contre la preuve morale. Toutes peuvent se ramener à deux chefs d'accusation : l'un de droit, l'autre de fait. Les objections de droit portent contre la valeur intrinsèque du consentement universel : elles tendent à démontrer soit qu'il est impuissant à rien prouver, soit qu'il est vicié dans son origine. Les objections de fait ont la prétention d'établir que le consentement est loin d'être universel sur l'objet qui nous occupe.

Les premières étaient de mode surtout au XVIIIe siècle. On faisait profession d'athéisme dans les petits soupers ; les coryphées de la philosophie démontraient fort agréablement que l'idée de Dieu était une invention du fanatisme ou de la tyrannie. Ce paradoxe n'a plus aujourd'hui aucune prétention scientifique. Si l'on charge d'un pareil méfait la mémoire des tyrans et des prêtres, ce n'est que dans un but électoral. Encore cette déclamation est-elle à l'usage de ceux-là seulement qui ne veulent plus « ni Dieu ni maître. » Bientôt, espérons-le, elle aura cessé d'avoir la moindre prise, même sur ces intelligences dévoyées ; car « on se trompe gravement sur la nature humaine, « remarque justement M Fustel de Coulanges, si l'on « suppose qu'une religion puisse s'établir par convention et se soutenir par ignorance. » (1) Et ce n'est pas seulement faire erreur, pourrions-nous ajouter, c'est faire aussi preuve d'une grossière ignorance des sociétés primitives (2).

(1) La Cité antique : liv. III. ch. XVI.

(2) C'est ce qui ressort clairement de l'ouvrage cité du savant directeur de l'Ecole normale. Voir surtout le premier livre de cette œuvre magistrale.

D'ailleurs une semblable hypothèse n'explique aucunement l'universalité de la croyance en Dieu, pas plus que sa persistance extraordinaire qui la fait résister à tous les renversements des régimes politiques, à toutes les révolutions religieuses.

Je ne m'arrêterais pas à réfuter la théorie qui voit dans l'idée de Dieu un résultat de l'ignorance des causes naturelles, si les Darwinistes n'avaient repris cette objection à leur compte. Le spectacle, disent-ils, des grandioses phénomènes qui se passent chaque jour sous nos yeux et dépassent toutes les forces humaines, a dû exciter l'attention des premiers hommes. Pour s'expliquer la foudre, les ténèbres, la lumière, ils ont conçu l'idée d'une puissance mystérieuse planant partout et se faisant partout sentir. « Dans l'impression faite sur les hommes primitifs par le lever et le coucher du soleil, écrit Max Müller, se trouvait la première semence de la foi en un être supérieur... On découvrit ensuite quelque chose de divin dans tout ce qui se mouvait et vivait (1). » On s'appuie, pour motiver cette conclusion, sur la thèse anthropologique de Sir Lubbock. D'après cette théorie, le sauvage reproduit le type primitif (2). Par conséquent, la même évolution psychologique que nous voyons se produire sous nos yeux dans l'âme du sauvage, a dû s'accomplir dans les âmes naïves de nos premiers pères. Or, c'est en face d'un phénomène inexpliqué pour lui, que le sauvage se fait

(1) Voyez aussi Max Müller : Essais sur l'histoire des religieux trad. Harris p. 325. — V. Duruy : Histoire des Romains Introd. III. p. 76.

(2) Je me place ici au point de vue évolutionniste. Car si le sauvage explique sous beaucoup de rapports l'homme préhistorique, je n'admets nullement que l'état sauvage soit la continuation de l'état primitif, ni le point de départ de la civilisation. Cf. Revue des Quest. scientif. Octobre 1882 p. 39 sqq.

un Dieu. Ainsi, raconte Sir Lubbock (1), « le roi des « Cafres Koussas ayant brisé un morceau d'une ancre « mourut quelque temps après. Depuis ce temps tous « les Cafres, pensant que l'ancre était vivante, la saluè- « rent respectueusement quand ils passaient près « d'elle. — Les indigènes avaient pour règle invariable « de ne point siffler en passant auprès d'une dune « (*sic* dans la traduction) près de Sydney, parce qu'un « rocher détaché de cette dune avait une fois écrasé « quelques uns de leurs compatriotes qui passaient en « sifflant. »

On peut répondre d'abord que l'éducation intellectuelle n'a point fait disparaître l'idée de Dieu. Des hommes de génie et des savants, des Pascal, des Newton, des Copernic, des Linnée, des Leverrier, etc., croyaient à Dieu, absolument comme les hommes quaternaires. C'est à désespérer du progrès de l'espèce humaine, si des membres de l'Institut n'ont pas su dépouiller encore les préjugés de l'homme de Néanderthal ou de la Naulette. D'ailleurs l'ignorance n'explique rien, si ce n'est aux yeux des Darwinistes. Car, ou nos ancêtres préhistoriques ont sainement raisonné sur les phénomènes naturels, ou il se sont trompés dans leurs conclusions. Si le raisonnement a été juste, leur idée de Dieu n'est plus un fruit de l'ignorance, mais le produit d'une raison éclairée. S'ils se sont trompés, comment se fait-il que partout à la fois on commette la même erreur ? Comment se fait-il que lorsque la réflexion devient plus mûre et plus éclairée, lorsque l'ignorance se dissipe, les hommes demeurent avec leurs premières convictions ?

On s'est rejeté sur les préjugés; on a tenté de

(1) op. cit. loc. cit. p. 279.

montrer que l'idée de Dieu était un produit de l'éducation, une sorte de transmission héréditaire, de caractéristique de race. (1) Il est vrai que les leçons reçues pendant l'enfance pénètrent plus profondément notre âme et y restent plus longtemps gravées. (2) Toutefois le préjugé ne rend aucunement compte de l'existence du consentement universel. Il faut, en effet, reconnaître une cause à ce préjugé; le genre humain a dû nécessairement le recevoir d'un premier précepteur. Or, admettons que l'idée de Dieu ait envahi peu à peu les intelligences, supposons que finalement un ancêtre inconnu ait enseigné Dieu à sa postérité. De qui l'ancêtre tenait-il son idée? De lui-même ou de Dieu? S'il l'a conquise par ses propres forces, alors on se retrouve en face du dilemme déjà posé : ou sa croyance est le résultat d'une erreur, ou c'est la juste conclusion d'une rigoureuse argumentation etc. En supposant même que le phénomène d'hérédité soit constaté, il resterait toujours à expliquer comment une pareille notion a pu pénétrer dans le cerveau de l'homme et s'y imprégner aussi fortement. Le préjugé peut donc fournir un thème à déclamation, mais il n'explique rien. Il est le résultat de l'éducation : on l'accepte sans réflexion sur la foi de ceux qui vous l'inculquent; on le suce, pour ainsi dire, avec le lait. Aussi les préjugés varient-ils avec les latitudes. En Chine on entend la politesse autrement qu'en France. (3) Il y a telles mœurs militaires en Allemagne contre lesquelles on se soulèverait

(1) Stuart Mill, cité par H. Spencer. La morale évolution. ch. VII. n. 45. p. 106 107. H. Spencer : loc. cit. n 44. p. 99.

(2) Ribot : Les malad. de la mémoire. Cf. Journ. des Savants. avril 1882. p. 209.

(3) Jh. Lubbock : L'homme avant l'histoire. ch. XIII. p. 469. Trad. Ed. Barbier.

de ce côté-ci du Rhin. Quelle force plus inconnue mille fois que l'éther intra-planétaire aurait donc répandu partout à la fois le même préjugé? Comment les peuples jaloux les uns des autres, hostiles les uns aux autres, ont-ils pu s'accorder sur ce point? Comment, lorsqu'ils ont été éclairés par toutes les lumières de la civilisation, ne se sont-ils pas débarrassés d'un pareil fantôme, comment n'ont-ils pas secoué un pareil joug, si contraire à leurs passions?

Abordons enfin l'objection *de fait*. Elle revient à dire que ni l'universalité ni la perpétuité du consentement ne sont bien établies. On apporte comme preuve l'existence des *athées*, qui se rencontrent, nous dit-on, non-seulement à l'état sporadique, mais encore à l'état endémique, ou plutôt social. Ainsi, les Chinois seraient athées, athées les Indiens (1), athées certains peuples sauvages (2). Il importe d'abord de bien préciser cette accusation d'*athéisme*. Pour Sir Jh. Lubbock (3), l'athéisme est « non pas la négation de l'existence de Dieu, mais l'absence d'*idées définies* à ce sujet. » Dans l'antiquité, quiconque ne pratiquait pas le culte officiel était athée. Ainsi Socrate fut décrété d'athéisme; ainsi les chrétiens durent être lavés du crime d'athéisme par leurs premiers apologistes (4). M. Barthélémy Saint Hilaire maintient encore cette accusation contre les Indiens bouddhistes. Examinons ce qu'il entend par là. « Les peuples bouddhiques, écrit-il, peuvent être sans

(1) Barthélémy Saint Hilaire : Le Bouddha et sa religion. Avertissem. de la 2e édit. et p. 139 de la 3e édit. — Journ. des Savants : Janv. 1855, p. 57-58.

(2) Op. cit. loc. cit. p. 350.

(3) Id. ibid. p. 205.

(4) Mamachi : Origin. et antiquit. Christ. T. I lib. I, c. II, § 1 p. 83.

« aucune injustice regardés comme des peuples athées. « Cela ne veut pas dire qu'ils *professent l'athéisme*, « et qu'ils se font gloire de leur incrédulité avec cette « jactance dont on pourrait citer plus d'un exemple « parmi nous ; ceci veut dire seulement que ces peu- « ples n'ont pu s'élever dans leurs méditations les plus « hautes jusqu'à la notion de Dieu. (1) » « Dans ces « quelques lignes, remarque M. de Quatrefages, appa- « raît clairement la pensée du livre... Les bouddhistes « qui mettent leurs dieux partout dans leurs légendes, « qui partout ont semé des temples consacrés à ces « divinités, qui les redoutent et les adorent, qui ont « fait de la prière une institution, qui admettent le « dogme de la vie future et de la rémunération, ne se « sont pas fait de Dieu l'idée à laquelle nous sommes « parvenus : donc ils sont athées ! M. Barthélémy Saint « Hilaire prend ses propres conceptions en matières « religieuses comme criterium de celles des sauva- « ges ! (2) » Sans doute, si l'on raisonne strictement sur les données du Sankhya, on arrive au *nirvâna*, c'est-à-dire au nihilisme le plus complet, par conséquent à l'athéisme. Mais, comme le dit Pascal, les hommes tirent rarement des principes qu'ils adoptent tout ce qu'ils renferment : ils trouvent dans les réalités des limites qui les arrêtent ; et s'ils étaient assez fous pour les franchir, ils ne seraient pas assez forts. Un peuple n'adopte donc jamais toutes les conséquences de ses théories, même religieuses. Pour saisir sa pensée intime, il faut le juger non d'après ses principes, mais d'après ses actes. Par conséquent, les Indiens et les Chinois bouddhistes qui se comportent comme les plus

(1) Op. cit. loc. cit. p. 351.
(2) Op. cit. loc. cit. p. 351.

religieux des hommes, ne sauraient être comptés parmi les peuples athées.

Est-il plus juste d'accuser d'athéisme certains peuples sauvages? Nous ferons à ce sujet une remarque en quelque sorte a priori. C'est qu'on doit être fort réservé pour apprécier la valeur des témoignages qui nous ont été transmis sur ce point. Il faut accepter le récit des voyageurs sous bénéfice d'inventaire, ou tout au moins les soumettre au contrôle d'une critique éclairée. Volontiers les explorateurs s'entourent d'un peu de merveilleux : volontiers même ils rééditeraient en miniature et pour leur propre compte les miraculeuses aventures de Sindbad le Marin. La plupart, sans doute, sont honnêtes et sincères : personne, par exemple, ne suspectera la bonne foi d'un Livingstone ; mais leur honnêteté ne les met pas à l'abri de toute erreur. De nombreuses causes peuvent même surprendre leur bonne foi.

Il y a d'abord l'ignorance de la langue. On connait la malheureuse interprétation donnée par Dampier à quelques mots australiens (1), et tout le monde sait la risible méprise de Labillardière (2). D'ailleurs ces langues sont généralement pauvres en termes abstraits (3).

(1) Pinkerton : Voyages, vol. XI, p. 473.

(2) Il demanda aux indigènes des Iles des Amis le mot de leur langage signifiant un million. Ils semblent avoir pensé que la question était absurde, et lui répondirent par un mot qui apparemment n'a aucune signification ; quand il demanda le mot exprimant dix millions, ils lui dirent *laoalai* que je ne traduirai pas (n'ayant pas ici la liberté d'allures que d'aucuns prennent au Parlement français ; et pour les nombres supérieurs ils lui répondirent par certaines expressions grossières que Labillardière a gravement publiées dans sa table de numération.

(3) Sir J. Lubbock, op. cit. pp. 425-427. « Ainsi le langage des Choctaw possède des mots pour indiquer le chêne blanc, le chêne noir, le chêne rouge, mais aucun pour indiquer un chêne et encore

Ajoutez que ceux qui les parlent traduisent difficilement leurs idées, principalement les idées des choses suprasensibles, raisonnent avec peine et suivent peu les raisonnements (1). Ce que M. Sproat dit des Ahts, peut s'appliquer à tous les sauvages. « Il semble ordinaire-« ment que l'esprit du sauvage soit à moitié endormi; « si vous lui faites une question, il faut la lui répéter « plusieurs fois. Une courte conversation le fatigue, « surtout si on lui fait des questions qui exigent de sa « part quelque effort de pensée ou de mémoire pour y « répondre (2). »

Lors même que la langue serait claire, nette et précise, quand même le sauvage pourrait traduire éloquemment sa pensée, l'étranger n'en pénétrerait pas plus facilement les croyances d'une peuplade. Pour le sauvage, en effet, comme autrefois pour le Romain, l'étranger c'est l'ennemi (3). Les voyages de Stanley, la récente mort du Dr Crevaux en sont des preuves trop frappantes. L'indigène s'ouvre donc difficilement sur les matières religieuses. « Campbell, dit M. de Quatre-« fages (4), eut bien de la peine à obtenir de Makoum « l'aveu que les Boschismens admettaient l'existence « d'un dieu mâle et femelle, d'un bon et d'un mauvais « principe : il laissa bien d'autres découvertes et de « plus importantes à faire à MM. Arbousset et Daumas. « Wallis après un mois (!) d'intimité avec les Tahi-« tiens, déclara que ces insulaires étaient sans culte,

moins un arbre. Il en est de même pour les Tasmaniens et les Cos roados. » Toutefois, je n'admets pas avec le docte anglais qu'il y ait des peuples totalement dépourvus de termes abstraits ; car ce serait les supposer également dépourvus de toute idée générale.

(1) Cf. id. p. 429 sqq.

(2) Scenes and Studies of savage life p. 120.

(3) Fustel de Coulanges : la Cité antique, liv. III, ch. XVI.

(4) Op. cit. loc. cit. p. 350.

« tandis que le culte se mêle, pour ainsi dire, à leurs « moindres actes. Il n'avait vu que de simples cime- « tières dans les *maraïs*, dans ces temples vénérés, « dont aucune femme ne peut même toucher la terre « sainte. » Ce qui augmente sur ce point le malaise du sauvage vis-à-vis de l'homme civilisé, c'est le dédain ou la haine pour ses superstitions que parfois lui témoigne ce dernier. « La vive foi d'un missionnaire, « continue M. de Quatrefages (1), est souvent une « cause d'erreur. Il arrive d'ordinaire au milieu des « peuples qu'il veut convertir avec la juste haine de « leurs croyances... Sa seule préoccupation est de les « détruire. Or, les croyances religieuses touchent à ce « que notre être a de plus intime : le sauvage ne met « pas volontiers son cœur à nu devant un étranger « qu'il redoute, et qu'il a vu souvent prêt à méconnaître ou railler ce qu'il a toujours regardé comme « le plus respectable. » Mais ces malentendus disparaissent successivement. « Peu à peu la lumière se « fait, et c'est ainsi que les Australiens, les Mélanésiens, les Boschimens, les Cafres, les Hottentots, les « Béchuanas, etc., ont dû être retranchés du nombre « des athées et reconnus pour religieux (2). » Conclusion : Le peuple athée est encore à trouver. Ni l'histoire, ni la géographie, ni la philologie n'ont pu jusqu'ici constater son existence (3).

(1) Op. cit. loc. cit. p. 350. M. de Quatrefages me paraît exagérer ici ce qui concerne les missionnaires catholiques. Ceux-ci demeurent longtemps près d'une même peuplade, et ont avec elles des relations intimes. Aussi leurs informations sont-elles généralement les plus exactes et les plus sûres.

(2) Cf. Missions cathol. 9 février 1883.

(3) Aussi notre conclusion a-t-elle été adoptée par les hommes les moins suspects de partialité en sa faveur, comme par Max Müller : Essais sur l'hist. des relig. p. 325. Girard de Rialle : La Mytholog.

Si l'athéisme n'a jamais été observé à l'état social, existe-t-il du moins à l'état sporadique? L'histoire, il est vrai, enregistre une assez longue liste d'athées depuis Protagoras jusqu'à M. Bradlaugh. Que valent ces exceptions contre notre thèse? Voilà le dernier problème qui nous reste à résoudre. La certitude morale avons-nous dit, se concilie avec quelques exceptions, pourvu que leur caractère d'exceptionnalité soit bien constaté. Or, c'est justement le cas de l'athéisme, comme il est facile de le faire voir en réduisant l'objection à ses justes proportions.

Elle ne saurait, en effet, comprendre les athées pratiques ou libertins. Ce ne sont pas des athées dans le sens rigoureux du mot. Reste alors la question des athées positifs et négatifs. On désigne sous le nom d'athées négatifs ou inconscients, comme les appellent quelques modernes, (1) ceux qui n'ont aucune connaissance de Dieu. S'en rencontre-t-il? Peut-il s'en rencontrer? Jusqu'ici, on n'a pu constater l'existence un athée négatif. Ainsi, malgré toutes les déclamations du siècle dernier, la question de fait semble tranchée. Voici notre réponse à la question de droit. L'ignorance de Dieu *peut* se produire; mais elle sera nécessairement transitoire; elle établira l'homme dans un tel état d'infériorité que l'athée négatif deviendra une exception à tous points de vue. J'admets d'abord qu'une telle ignorance est possible. Supposez un enfant abandonné par des parents que l'ivresse et la débauche ont abrutis. Jamais il n'a reçu d'eux la moindre leçon morale, jusqu'au jour où le pauvre petit être s'est trouvé jeté dans un de ces épou-

comparée. Tom. I, et Alb. Réville. Revue de l'histoire des religions. Avril et Août 1882.

(1) Dr Ch. Letourneau : Science et Matérialisme.

vantables bouges dont Londres a le triste privilège. Là, s'étalent les vices et les passions les plus abjectes; là, personne ne parle de Dieu que pour le maudire ou le blasphémer. Alors, toutes les forces intellectuelles de l'enfant se concentreront sur la seule solution du problème de l'existence : une corruption précoce ne lui inspirera pas d'élans vers l'idéal : et les impérieuses nécessités de la faim ne lui laisseront guère le loisir de réfléchir sur son origine ni sur ses destinées. Quelle connaissance de Dieu pourra-t-il acquérir en un pareil milieu? Qui sait d'ailleurs, s'il ne sera pas frappé aux débuts de sa carrière criminelle, sans se douter qu'il va commencer une vie nouvelle, et se trouver face à face avec un maître dont il ne soupçonnait pas même l'existence? Je crois donc rigoureusement possible qu'un être dégradé, flétri, descendu presque au niveau de la brute, meure sans avoir connu son Dieu.

Mais que l'enfant atteigne l'âge de réflexion, avant que la dépravation n'ait oblitéré son intelligence, en son âme douloureusement oppressée, des aspirations vont naître qui feront rapidement germer l'idée de Dieu. Car c'est un besoin inné chez l'homme que le besoin de connaître. Ce désir s'allume dès la plus tendre enfance; sitôt que nous rencontrons un effet dont la cause nous échappe, instinctivement, pour ainsi dire, nous en cherchons ou en demandons la raison. Que signifierait ce besoin, cet élan vers l'inconnu, s'il n'existe réellement aucune cause véritable et suffisante et si nous n'avons pas la faculté de la découvrir? Ah ! je le sens : ce désir n'est pas le tourment d'un idéal irréalisable. Pour arriver à connaître Dieu qui le fait naître et le peut satisfaire, il suffit que je m'interroge moi-même sur mon origine et sur ma destinée. Bientôt j'aurai vu que je suis et demeure inexplicable sans

cette cause première. Peut-être ne m'apparaîtra-t-elle pas tout d'abord comme le Dieu trois fois saint et trois fois bon. Du moins, je pourrai jurer qu'elle existe, qu'elle est mon principe et ma fin. Sans doute je serai libre d'entraver l'opération de mon intelligence. Mais si volontairement je me condamne à l'ignorance, mériterai-je le nom d'homme ?

Cependant un dernier doute me pèse. Si personne ne peut ignorer Dieu pendant sa vie entière, comment se fait-il que des hommes se déclarent athées convaincus ? Je n'ose dire qu'ils mentent aux autres comme à eux-mêmes. Car la conviction est un phénomène tout intime ; celui-là seul « qui sonde les reins et les cœurs (1) » peut savoir si elle existe réellement dans l'esprit quand les lèvres l'affirment. Je ne puis pénétrer les secrets de sa justice : j'ignore, par conséquent, s'il n'a jamais abandonné l'homme corrompu jusqu'à le laisser entièrement en proie au « sens réprouvé (2), » de telle sorte que le coupable ne voie plus rien au delà de la matière. Je l'ignore ; mais je répugne profondément à l'admettre. Je ne puis croire qu'un homme en vienne à fermer aussi complètement les yeux à la lumière, et se dépouille volontairement de toute espérance d'immortalité. Une éducation vicieuse, des passions ardentes, des préjugés, une certaine fluctuation naturelle de l'esprit, peuvent faire douter un instant de la source première de toute certitude. On peut être ébranlé par des objections d'apparence scientifique, et les adopter pendant un temps comme les résultats authentiques d'une science de bon aloi. Mais le doute n'est pas la conviction. Pour arriver à ce dernier état,

(1) Psalm. VII, 10.
(2) Epist. ad. Rom. I, 28.

il faut comparer le pour et le contre, se décider en faveur de ce qui paraît être la vérité, saisir les difficultés corps à corps et les résoudre, quitte à ne pouvoir percer entièrement certaines difficultés qui se rencontrent chemin faisant, comme ces poussières qu'on aperçoit même dans un rayon lumineux. Or l'athée se trouve immédiatement en face des objections les plus graves : il ne saurait leur opposer une fin de non-recevoir s'il veut se dire convaincu. Ces objections sont les preuves de l'existence de Dieu, preuves qui ont satisfait les intelligences les plus élevées et les plus délicates, qui ont forcé l'assentiment de l'humanité depuis son origine. Est-il possible qu'il les trouve toutes inefficaces ? Peut-il donc toutes les renverser et en montrer l'inanité ? Car les ébranler ne suffit pas : à moins qu'il ne se contente d'une simple opinion ou plutôt d'un préjugé sur cette capitale question. Mais alors que deviennent ses convictions ? Aussi jamais aucun athée n'a-t-il accompli cette œuvre. Plusieurs l'on tentée (1) : quel a été le résultat de leurs efforts ? J'ai donc le droit de ne pas les croire quand les athées m'affirment leur profonde conviction. Des convictions d'athées ! autant valent les serments des hommes qui ne croient pas à la valeur des serments.

D'où vient donc que des hommes se disent athées ? Il serait intéressant de rechercher les causes diverses qui peuvent amener un homme intelligent à faire une pareille profession. *Logiquement*, l'athéisme découle d'erreurs préalables, comme du matérialisme, du positivisme, etc. c'est ce qu'on pourrait appeler une infirmité *consécutive*. (2) *Psychologiquement*, c'est l'or-

(1) Maillet, d'Holbach, Cabanis, etc.

(2) On peut consulter sous ce rapport Caro : l'Idée de Dieu. — L'abbé E. Méric : l'athéisme et la morale contemporaine.

gueil, ce sont les passions (1) qui le provoquent. « L'athéisme, a dit Cousin, (2) est l'illusion de quelques « sophistes qui opposent leur liberté à leur raison, et « ne savent pas même rendre compte de ce qu'ils « pensent. » Aussi, conclurons-nous avec Labruyère : « je voudrais voir un homme sobre, modéré, chaste, « équitable, prononcer qu'il n'y a point de Dieu ou « d'âme immortelle : il parlerait du moins sans intérêt. « Mais cet homme ne se trouve pas... Les esprits « forts savent-ils qu'on les appelle ainsi par ironie ? « Quelle plus grande faiblesse que d'être incertain quel « est le principe de son être, de sa vie, de ses sens, de « ses connaissances, et quelle en doit être la fin ? (3).

Ch. Trotin.

(1) Psalm. XIII. 1.
(2) Fragments philosophiques, 7me édition p. XXIX.
(3) Les caractères ch. XVI. édit. Didot.

ETUDE CANONIQUE ET LITURGIQUE

SUR LE

BINAGE (1)

II. — LA DISPENSE DU SOUVERAIN-PONTIFE.

La loi qui interdit le binage est une loi purement ecclésiastique ; elle peut par conséquent être l'objet d'une dispense. Cette dispense est nécessaire toutes les fois que le binage doit avoir lieu en dehors des cas et des circonstances énumérées dans les paragraphes précédents. Comme la dispense est absolument libre de la part du Pape, on ne peut circonscrire par des lois l'exercice de ce pouvoir. Toutefois nous rechercherons dans les dispenses accordées jusqu'à ce jour une indication des principes suivis généralement par le chef de l'Eglise. Nous remarquerons que graduellement la discipline de l'Eglise s'est adoucie sur ce point.

I. L'Instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande portait encore, en 1870, que l'on ne permettait que deux messes, jamais davantage, malgré la gravité des raisons que l'on pouvait avoir d'en dire un plus grand nombre (2). Néanmoins, le 20 décembre 1879,

(1) Voir notre n° de Février 1883.

(2) Instructi. n. 5.

la Sacrée Congrégation du Concile a autorisé l'archevêque de Mexico à donner à quelques prêtres la permission de célébrer trois messes les dimanches et fêtes de précepte. Voici la demande et les motifs qui l'appuient.

« Præter amplissimas facultates, quibus per S. Sedis benignitatem pollet hujus Archidiœcesis Antistes, quæque cæteris Reipublicæ Ordinariis sunt communicabiles... suppliciter postulat relator sibi a S. Sede facultatem signanter concedi, et quatenus id fieri nequeat aut non expediat, saltem ex parte S. Sedis connivere, ut certi et determinati Sacerdotes, ab Ordinario designandi, possint, diebus Dominicis aliisque festivis de præcepto, tres missas celebrare.

« Causæ, quæ subjiciuntur, sunt sequentes;

« 1. Summa indigentia, qua populi, præsertim indigenarum laborant, et qua fit ut non possint dare sacerdoti celebranti die festo aliquid præter consuetam eleemosynam ratione itineris et molestiarum.

2. Inopia virorum ecclesiasticorum, quorum numerus nullam servat proportionem cum numero populorum; ita ut eorum non pauci missæ beneficio destituerentur, absque potestate aliquibus sacerdotibus tres Missas diebus festivis celebrandi facta.

« 3. Quod a Missæ auditione abstinerent fideles extra civitates et oppida degentes, atque in pagos dispersi, esset valde nocivum, cum auditio Missæ sit unica praxis, seu actus religiosus ab iis positus seu exercitus; et aliunde fideles indigenæ, actibus religiosis valde addicti, Missæ auditione dempta, facile possent actus idolatricos exercere, utpote qui a labe superstitionis omnino immunes adhuc non sint. Præterea occasione Missæ tantum, species hominum æneicoloris, qui sunt proprie indigenæ, cum hominibus aliis in cœtum con-

veniens, mutua charitas in eos renovatur : res minime spernenda his temporibus, quibus bellum specierum (razas o castas) se profert.

« 4. Denique, quod hisce luctuosis temporibus Parochi eorumque vicarii percipiunt harum Missarum occasione, confert valde ad eorumdem honestam sustentationem. »

II. Il faut l'autorisation du Saint-Siège pour biner au même autel. Nous en avons pour preuve la décision suivante de la Sacrée Congrégation des Rites, du 22 mai 1841.

Le révérendissime évêque d'A. constate l'usage presque général de son diocèse que les prêtres célèbrent deux fois la messe les dimanches et fêtes, usage qui est surtout venu de ce que, dans les campagnes, une chapelle étant ordinairement annexée à l'Eglise paroissiale où le curé réside, il y vient dire une seconde messe, afin que les fidèles des environs aient un accès plus facile aux saints mystères. Ledit usage s'étend même si loin qu'en plusieurs endroits on célèbre deux fois, et sur le même autel, ou sur des autels divers, mais sans grave nécessité. Désirant retrancher toute ambiguité, le prélat consulte la Congrégation des Saints Rites sur les doutes suivants :

« 1° Un curé de campagne peut-il licitement réitérer la messe les dimanches et fêtes conservées, même sur le même autel ?

« 2° Un curé de ville peut-il licitement réitérer la messe aux mêmes jours, sur des autels divers, il est vrai, mais uniquement pour la commodité des paroissiens, par exemple, afin qu'il y ait une messe à huit heures, lorsqu'il y en a d'autres à six, sept, neuf et dix heures ?

« 3° Supposé que ces deux coutumes soient illicites, l'Evêque est-il tenu de s'y opposer, ou peut-il les tolérer afin d'éviter les murmures de la population et du clergé ?

Et l'Eminentissime et Reverendissime Seigneur le cardinal Charles-Marie Pédicini, évêque de Porto, Sainte-Rufine et Civita, vice-chancelier de la Sainte-Eglise romaine et préfet de la Congrégation des Saints Rites, faisant usage des facultés spéciales que N. S. P. le Pape Grégoire XVI lui a accordées, a mandé de répondre que ces choses n'étaient pas licites sans un indult apostolique spécial, et que l'Evêque était tenu de détruire absolument de pareilles coutumes ou abus. Le 22 mai 1841 : « *Sine speciali apostolico indulto non licere, et teneri episcopum consuetudinem seu abusum omnino eliminare.* »

Faut-il un indult apostolique pour biner dans la même église, mais non sur le même autel ? Le rédacteur des *Analecta* l'enseigne d'après certaines décisions qui semblent l'exiger (1). Mais aujourd'hui le doute n'est plus possible, depuis l'instruction de la Propagande où il est dit clairement, qu'il rentre dans les attributions de l'Evêque de permettre la messe de binage dans la même église, en cas de nécessité.

« Passons aux cas de nécessité qui admettent la double célébration.... Un autre est : *quando una tantum sit ecclesia, in qua missa celebratur et ad quam insimul universus populus convenire non potest.*

« On peut biner dans ces divers cas, même sans avoir les pouvoirs exprimés dans les formules que la Propagande a coutume de donner, parce que le droit commun permet le binage, toujours cependant avec

(1) *Anal.* t. I, p. 556.

dépendance des ordinaires, qui doivent juger de la vraie nécessité et de la possibilité de recourir aux moyens canoniques dont il a été parlé plus haut. »

III. La loi générale n'autorise pas le binage pour les jours de fêtes à dévotion : le peuple n'étant pas tenu d'assister alors à la sainte messe, il n'y a nulle obligation de lui fournir l'occasion de l'entendre.

La Sacrée Congrégation des Rites rejeta même, en 1841, une demande qui lui fut adressée à ce sujet par l'Evêque de Namur : elle répondit « *non expedire* » (1).

L'Evêque de Langres fit pareille demande au commencement de l'année 1878, et il se vit une première fois refuser la permission d'autoriser le binage aux fêtes à dévotion. Il insista, en faisant remarquer que la coutume s'était introduite dans son diocèse de biner dans ces jours, qu'il avait essayé de l'abolir pour se conformer aux ordres reçus de Rome, mais qu'il n'avait réussi qu'à exciter les murmures des fidèles, qui tenaient beaucoup à assister à la messe en ces jours :

« Ab ineunte sæculo, disait le prélat, mos invaluit in diœcesi secundam hanc missam celebrandi etiam diebus festis olim de præcepto celebratis, nunc autem in Gallia suppressis ; nec sine gravi fidelium perturbatione supprimi potest, saltem quoad nonnullas hujusmodi festivitates ; quod quidem Episcopo oratori constat, qui tentavit ea de re Sanctæ Sedis præscripta inducere. Ea propter humiliter expostulabat facultatem in præfatis ecclesiis et capellis, ubi celebratur secunda Missa diebus dominicis et festis de præcepto, pariter celebrandi in festis Circoncisionis Domini, Immaculatæ

(1) S. R. C. 2 septembre 1841, n. 4932.

conceptionis, Purificationis, Annuntiationis et Navitatis B. V. Mariæ, Feria quarta Cinerum, feria quinta in Cœna Domini, feria secunda post Pascha, feria secunda post Pentecosten, in commemoratione generali Fidelium Defunctorum, et in festo, S. Stephani » eoquod ut ipsemet Episcopus ait « hæc sunt festa fidelibus carissima inter suppressa. »

La Sacrée Congrégation répondit : *Pro gratia, juxta petita Archiepiscopi Taronen. et Episcopi Lingon. ad quinquennium, facto verbo cum SSmo.* 24 août 1878.

Déjà en 1859, le 17 septembre, elle avait permis le binage, au jour de la Circoncision, pour le diocèse de Strasbourg.

IV. C'est le lieu de parler de la faculté accordée à certaines contrées de dire plusieurs messes au jour des Morts.

De temps immémorial ce fut la coutume dans les royaumes d'Aragon, de Valence, de Majorque, et dans la principauté de Catalogne, pour les religieux de célébrer trois messes, et pour les prêtres séculiers d'en célébrer deux, au jour de la Commémoration des fidèles défunts. Cette coutume fut approuvée, au moins de vive voix, par Jules III ou Paul III. Plusieurs fois, les rois d'Espagne, Philippe IV et Philippe V, s'adressèrent au Saint-Siège pour l'extension de cette coutume à toutes les provinces de leur empire. Les rois de Portugal présentèrent la même demande pour leur royaume, avec cette différence que tous les prêtres, réguliers et séculiers, pourraient dire trois messes. La question, plusieurs fois étudiée, ne fut jamais résolue. Ferdinand VII d'Espagne et Jean V de Portugal renouvelèrent leurs instances auprès du pape Benoit XIV. La question fut de nouveau étudiée avec le plus grand

soin ; une congrégation spéciale de quatorze membres fut chargée de recueillir tous les documents qui pourraient éclairer la matière. Le résultat des recherches ayant été consigné dans un volume, les quatorze consulteurs purent, après un travail de plusieurs mois, livrer au Pontife un mémoire cacheté, qui exposait avec détail leur opinion. Benoit XIV, qui avait étudié à fond la question depuis longtemps, et comme ce savant canoniste, et comme secrétaire de la Sacrée Congrégation du Concile, en 1722, la reprit de nouveau. Parmi les consulteurs, deux seulement se prononcèrent contre la concession demandée. Les douze autres furent d'avis qu'on pouvait l'accorder. Telle fut aussi l'opinion du savant pontife, qui rédigea de sa main le bref *Quod expressis*, un chef-d'œuvre de clarté que nous allons analyser.

1° L'indult est adressé aux rois d'Espagne et de Portugal pour toutes les provinces soumises en ce moment à leur domination. Il est local, de telle sorte qu'il faut se trouver, au jour de la Commémoration des Morts, dans une province espagnole pour jouir de la faveur qu'il concède. Tout prêtre, même étranger, présent sur le territoire espagnol, peut en user, mais par contre les prêtres espagnols absents de leur patrie se trouvent sous l'empire du droit commun : « *Omnibus et singulis in eorum Regnis atque Dominiis actu commorantibus*, tam sæcularibus quam regularibus sacerdotibus nunc existentibus et pro tempore futuris, *quamdiu in prædictis Regnis atque Dominiis moram traxerint et non alias*, facultatem perpetuis futuris temporibus duraturam concedimus et impertimur... »

Cette faculté est-elle soumise aux vicissitudes politiques de telle sorte qu'une province la perde dès lors qu'elle serait séparée de l'Espagne ? Nous ne le pensons

pas : la concession, dans la pensée du pontife, doit être perpétuelle. Une province annexée depuis l'indult pourrait-elle en jouir sans une concession spéciale de Rome ? Nous inclinerions volontiers pour l'affirmative, si cette province avait été réunie à la couronne d'Espagne pour jouir de tous les droits et privilèges qui y sont annexés.

2° Benoît XIV accorde à tous les prêtres la permission de dire trois messes, bien que le roi d'Espagne eût borné ses désirs à deux pour les prêtres séculiers.

3° Le pape ne dirime pas la controverse soulevée alors sur l'application de la messe du 2 novembre, et il laisse tous les prêtres libres d'appliquer le fruit de leur première messe à des défunts particuliers. Pour les deux autres messes, il établit une distinction entre ceux qui profiteront de l'indult et ceux qui n'en profiteront pas. Ceux qui avaient le pouvoir de dire trois messes ou même deux en vertu de la coutume, pourront continuer à appliquer ces deux ou trois messes à à des défunts particuliers ; cependant le pontife les exhorte à les appliquer à tous les fidèles défunts. Quant à ceux qui profiteront de l'indult pour une ou deux messes, « *districte jubemus atque praecipimus*, dit le pape, *ut eorum fructum medium non quidem alicui peculiari defuncto, sed in suffragium omnium fidelium defunctorum omnino applicent*, expresse declarantes hanc esse nostram mentem et voluntatem, neque Nos aliàs, absque hujusmodi lege et conditione, hoc ipsum indultum unquam concessuros fuisse. »

4° Quant à l'honoraire des messes, le pape établit plusieurs distinctions.

a) Il ne veut rien changer aux coutumes des provinces qui avaient l'habitude de célébrer plusieurs messes à la Commémoration des fidèles défunts : i

permet donc de recevoir plusieurs honoraires, si telle était la coutume.

b) Il défend expressément de recevoir quelque honoraire que ce soit pour les messes qu'il permet. Par conséquent tous ceux qui, par suite de l'indult, diront une seconde et une troisième messe, ou une troisième messe seulement, ne pourront rien recevoir pour ces messes.

c) Le pontife ne défend pas de recevoir un honoraire pour la première messe ; mais cet honoraire ne doit pas dépasser le chiffre fixé par le tarif diocésain. Il est défendu au prêtre d'accepter quoi que ce soit au-delà, lors même que l'offrande serait faite par pure amitié : « Decernentes nullam omnino causam, nullumque prætextum aut obtentum ad declinandam hujus præcepti nostri observantiam suffragari posse, ne voluntariam quidem fidelium oblationem, nam nec a sponte dantibus quidquam recipi posse statuimus, nec alium quemcumque colorem, quod nempe eleemosyna detur pro celebratione, non autem pro applicatione missæ, aut quod applicatio facienda sit pro omnibus fidelibus defunctis, sive quod offerentes cupiant ipso dumtaxat oblationis merito defunctos juvare ; hi enim poterunt per alia pia opera sive per alias eleemosynas in alios quoscumque quam in sacerdotem eique conjunctos erogandas defunctorum animabus suffragari ; non item gravem indigentiam aut paupertatem sacerdotis celebrantis, aut ecclesiæ aut cœnobii quibus nimirum aliis quibuscumque rationibus subveniendum erit ; nec magnam copiam eleemosynarum, quæ congestæ fuerint pro missis celebrandis ipsa die commemorationis omnium fidelium defunctorum, quibus aliter satisfieri non possit... neque porro missarum onera non adimpleta, pro quibus eleemosynæ jam receptæ aut attributi redditus jam per-

cepti fuerint ;... neque demum legem fundationis jam factæ aut in posterum faciendæ cum augmento eleemosynæ pro secunda et tertia missa. Nos hujusmodi fundationes sive factas, sive faciendas etiam ex nunc prout ex tunc et e contra hac in parte nullas et irritas esse et fore decernimus. »

d Il y a peine de suspense réservée au pape, encourue *ipso facto*, pour quiconque trangressera la défense. Les évêques peuvent en absoudre comme délégués du Souverain-Pontife, mais seulement après que l'aumône reçue aura été remise entre leurs mains : ils devront employer cette aumône à quelque bonne œuvre. « non tamen in subventionem eorundem sacerdotum aut personarum ipsis vel sanguine, vel necessitudine conjunctarum, aut in eorundem cœnobiorum, domorum et ecclesiarum, quantumvis ipsi, aut personæ, cœnobia, domus et Ecclesiæ hujusmodi notoria paupertate laborent. »

e Tout prêtre qui, après avoir encouru la suspense dont nous venons de parler, ose célébrer le saint sacrifice de la messe, tombe dans l'irrégularité, dont la dispense est réservée au Pape.

Telles sont les principales clauses de ce bref important.

V. Le Saint-Siège a naguère refusé l'autorisation de biner à un prêtre du diocèse d'Avignon, qui la sollicitait pour deux dimanches par mois, afin de permettre aux associés de deux confréries de gagner les indulgences en communiant dans leurs chapelles.

« Josephus-Polycarpus Bertrand, Archipresbyter in civitate Aptensi diœcesis Avenionensis in Gallia, die 20 octobris anni proxime elapsi, supplicem libellum obtulit sequentia humiliter exponens : « duas esse in sua Parœcia Congregationes erectas, pro masculis et

feminis, quæ felicis recordationis Benedicti XIV privilegium obtinuerunt lucrandi semel in mense indulgentiam plenariam, cum in suis capellis ad sacram synaxim convenerint. Cum, ob inopiam sacerdotum, nullus sit qui in præsentiarum sacrum facere valeat prædictis congregationibus, facultatem petiit binandi, bis saltem in mense, addens hanc facultatem, illa ex causa, sæpe fuisse ab Archiepiscopis Avenionensibus concessam. »

L'Archevêque d'Avignon appuyait et recommandait la supplique, exposant le péril de la dissolution des deux congrégations : « Timendum est, disait-il, si gratia non conceditur, ne dictæ congregationes magnum patiantur detrimentum, et paulatim evanescant, quod valde lugendum esset. »

La S. Congrégation ne jugea pas le motif suffisant, car, le 22 avril 1882, elle donna la réponse suivante : « *Negative et ad mentem. Mens est, ut Archiepiscopus referat an quoad alios duos vel tres sacerdotes, qui Missam iterant, speciale Apostolicum privilegium habeant.* »

VI. Un curé de ville ne peut pas, sans un indult apostolique, célébrer deux messes dans la même église, même à des autels différents, uniquement pour la commodité des paroissiens, afin qu'il y ait, par exemple, une messe à huit heures, quand il y en a d'autres à six, sept et neuf heures. Cela ressort d'une décision de la S. Cong. des Rites du 22 mai 1841.

§ III. — *Peines portées contre ceux qui binent sans nécessité.*

Biner sans nécessité constitue une transgression notable, une faute mortelle. Ainsi l'enseigne le commun des théologiens. *Peccat graviter celebrans missas plures*

in eadem die, dit Thesaurus (1). Quelques auteurs cependant, en nombre très-restreint, ont prétendu qu'il n'y avait pas de faute grave, parce que l'on ne violait aucun précepte soit divin, soit ecclésiastique. (2) Cette opinion est complètement abandonnée aujourd'hui.

Quelles peines encourt-on par un binage illicite ? Le droit général ne contient aucune prescription à ce sujet : toutes les peines sont donc réservées au choix de l'Evêque. Le droit de procéder contre les coupables lui est concédé par le concile de Trente, dans le décret *De observandis et evitandis in celebratione Missæ*. (3) La Sacrée-Congrégation du Concile a reconnu ce droit dans un décret du 8 avril 1848. L'archevêque de Bologne s'était adressé à elle pour lui demander quelles peines il devait infliger à un curé qui, au grand scandale de ses paroissiens, avait célébré deux messes le même jour, sans être à jeun. La Sacré-Congrégation lui répondit de terminer lui-même le procès.

Quelles peines infligera l'Evêque ? Cela importe peu ; une seule chose est requise, c'est qu'elles soient proportionnées à la faute. Pignatelli est très-explicite sur ce sujet : « In celebrantem pluries in die absque legitima causa nullibi in jure aliqua constituta est pœna adeoque pœnam hujus delicti esse arbitrariam..... Et ideo non est ad hanc vel illam speciem determinata et proinde sufficit, quod in una specie, sit proportionata delicto.... Quoniam autem hoc facinus a populo existimari solet gravissimum, idque ut plurimum avaritiæ causa a pauperibus et imperitis sacerdotibus perpetratur, ideo non debent judices leve illud judicare, sed

(1) *De pœnis ecclesiasticis*, v. *Missa* c. 5.

(2) Armeni *De pœnis*, tit. 8, § 2, n. 29.

(3) Sess. XXII, in fin.

debent inferre pœnam accommodatam delicto, consideratis prius diligenter facti notorietate, populi scandalo ac personæ delinquentis moribus, causa sive motivo, quo motus fuit ad delinquendum, præcipue si pro pecuniis, ut ait textus in d. can. « *Sufficit* » *de consecr. d. 1;* si semel aut pluries hoc delictum commiserit, si non jejunus, quod sæpe accidit, quia malitiose hoc delictum committentes sumunt absolutionem ne se prodant, ac proinde gravius erit puniendus, quia committit duplex delictum, alterum contra præceptum non celebrandi, nisi semel in die, et alterum non celebrandi, nisi præmisso jejunio naturali, quod est gravius, quia strictius obligat, ut ex eo constat, quod doctores, excepto quando agitur de complendo sacrificio, quod per inchoantem compleri non potuit, in rarissimis casibus aut in nullo conceditur posse celebrari a non jejuno, aliisque circumstantiis, quæ augere vel minuere possunt qualitatem delicti. Quare hujusmodi delinquentem aliquando punitum fuisse pœna pecuniaria locis piis applicanda et suspensione a celebratione missarum ego testis sum; interdum vero exilio cum pœnitentiis salutaribus; quandoque carcere; sæpe omnibus prædictis simul juxta personæ factique qualitatem et scandalum. Non raro etiam pœna graviori, nempe triremium, si personarum qualitas, delicti multiplicatio ac perseverantia populique offensio ac exemplum pœnæ, ut alii sacerdotes abstineant, id requireret. Pœna tamen carceris frequentior est in casu, quo semel tantum deliquerit, prout semel tantum præsumitur sacerdotem in hoc crimen incidisse. Atque hinc si quis semel ac iterum in eadem die celebraret, putans bona fide ex aliqua justa causa id sibi licere, etsi revera id non liceret, nisi tamen constaret quod malitiose se gesserit, poterit dimitti, cum processerit ex bona fide, non habet locum

pœna (*leg « Si servum »* §. *Prætor ff. de acquir. hæred.*) » Idemque sentit Pasqualigo, *de sacrif. nov. leg. tom. I, qu.* 394 (1). »

Encourt-on l'irrégulalité ? Quelques auteurs l'ont affirmé. Il y a une décision de la Sacrée Congrégation du Concile, du 16 novembre 1686, qui semble confirmer leur opinion. Nous ne parlons que de celle-là : car les deux autres décisions où la Sacrée Congrégation a prononcé l'irrégularité ne prouvent rien. Dans l'une, en effet, celle du 11 janvier 1710, le prêtre bineur était accusé, en outre, d'avoir porté des armes défendues et d'avoir entretenu un commerce criminel avec une femme. Dans la seconde, le coupable avait pris de la nourriture entre les deux messes, et d'ailleurs on ne l'absout de l'irrégularité que *ad cautelam*. 25 janvier et 15 février 1772 (2). Les canonistes enseignent communément que le droit ne prononce pas l'irrégularité pour le binage illicite, et ils en concluent qu'on ne doit pas l'admettre sans une preuve certaine.

Pignatelli toutefois admet une irrégularité improprement dite : « Quod si scandalose eadem die missam iterans, esset de hoc crimine diffamatus, esset irregularis aliquo modo improprie, quatenus ratione scandali celebrare non posset licite ob infamiam facti (3). »

A. Tachy.

(1) Pignatelli, t. 4; cons. I, n. 3.
(2) Bononiens. *Privationis parœciæ*, 8 avril 1848.
(3) Pignatelli l. c.

LA CONSUBSTANTIALITÉ

ET LA TRINITÉ (1)

L'article de M. l'abbé Duchesne sur les *Témoins anténicéens de la Trinité* (2) a été, je n'en doute point, l'objet d'une sérieuse attention de la part de nos lecteurs. Ce travail agrandit le champ de notre discussion, en y rattachant la question du développement du dogme ; je suivrai mon honorable adversaire sur ce terrain, sans modifier en rien le jugement que j'ai porté sur ses théories dans mes articles précédents.

(1) Je ne m'étais pas trompé en annonçant à nos lecteurs qu'on écrirait de Tubingue à M. l'abbé Duchesne. Comme en 1881 à propos de l'orthodoxie d'Hermas, c'est encore M. Funk qui s'est chargé de m'exécuter. Dans le n. du 1er avril de la *Literarische Rundschau*, après avoir fait l'éloge du dernier travail de M. Duchesne, il termine en disant : « Le savant professeur d'histoire montre ensuite, « en dévoilant quelques-unes des nombreuses faiblesses de l'écrit « de son adversaire, l'incompétence de ce dernier pour placer un « mot dans la discussion de cette importante et difficile matière. »

Cette sentence à laquelle les raisons et la courtoisie font également défaut ne m'a point surpris. Je me contenterai de faire remarquer à M. Funk que des affirmations hautaines et méprisantes ne prouvent rien autre chose qu'un défaut de savoir-vivre. Les siennes me touchent d'autant moins, que nos lecteurs ont pu constater la faiblesse de son sens critique (Voir mon étude sur saint Hippolyte dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, juillet et août 1882.)

J'attends maintenant que le *Bulletin* de M. Duchesne fasse mention de mon ÉREINTEMENT par M. Funk.

(2) *Revue des Sciences ecclésiastiques*, décembre 1882.

La nouvelle étude de M. Duchesne est assurément remarquable par la hardiesse avec laquelle l'auteur exclut de la notion première de la Trinité, la consubstantialité des personnes, pour en faire un résultat de son développement. Pour lui, la consubstantialité n'aurait été enseignée « avec plus ou moins de clarté (1) » que vers la fin du troisième siècle, et elle n'aurait pris dans la notion du dogme une place bien nette et bien précise, que plusieurs années après le concile de Nicée, lors de l'acceptation de l'ὁμοούσιος par les semi-ariens.

Que M. Duchesne exclue la consubstantialité de la notion première du dogme trinitaire, cela n'est pas douteux ; il suffit, pour s'en convaincre, de lire ce passage de son écrit : « Le trait distinctif du Nouveau « Testament, en ce qui regarde la conception de l'être « divin, c'est l'association de Jésus-Christ et du Saint-« Esprit à la divinité du Père céleste, Dieu d'Israël, « créateur et maître de toutes choses. Dieu est, Dieu « est un ; mais il ne se présente plus à nous comme un « être solitaire ; malgré l'unité essentielle de la divi-« nité, elle nous paraît désormais distribuée entre le « Père, le Fils et l'Esprit-Saint. La croyance à la Tri-« nité divine est, en ce qui regarde la notion de la « divinité, l'obligation claire et fondamentale de tous « les chrétiens (2). »

On voit avec quel soin M. Duchesne évite de faire dans cet exposé la moindre allusion à la consubstantialité. Pour indiquer comment on entendait, à l'origine du christianisme, les rapports des trois personnes au

(1) Ibid., p. 492.

(2) Ibid., p. 488. Cf. p. 494, où M. Duchesne formule ainsi le dogme de la Trinité : « Trois personnes participant à l'unique nature de Dieu. » Le mot « participant » n'exclut pas l'inégalité.

point de vue de la nature divine, il se sert du mot « association, » expression dont le choix est tout-à-fait anti-consubstantiel. L'association suppose, en effet, que les personnes qui sont associées étaient auparavant étrangères ; l'une à l'autre si elle entraîne comme conséquence une certaine union, elle n'implique point l'unité de substance : elle l'exclut plutôt. Cette manière d'exprimer les rapports du Père, du Fils et du Saint-Esprit était, paraît-il, en usage chez les ariens ; saint Grégoire de Nazianze en rend témoignage, quand il dit : « Ils ne voulurent plus honorer la Trinité que « sous le nom de société, et bientôt même ils infir- « mèrent par des restrictions ce titre d'associés (1). »

Enfin l'idée que M. Duchesne se fait de la notion originelle et primitive de la Trinité comprend si peu la consubstantialité, qu'elle lui permet d'appeler comme témoins de ce dogme « non-seulement les docteurs et « les pasteurs orthodoxes des trois premiers siècles, « mais les représentants de toutes les nuances de « l'arianisme, (2) » c'est-à-dire ceux-là même qui ont été condamnés pour l'avoir niée. Je n'en suis point étonné : si, pour posséder la vraie notion de la Trinité, il suffisait alors de croire que le Fils et le Saint-Esprit sont « associés » à la divinité du Père céleste, les ariens et les eunomiens étaient aussi orthodoxes que saint Ignace et saint Justin. Ce n'est pas témoins « indirects, » c'est témoins « directs » que M. Duchesne devrait les nommer.

M. Duchesne dit, un peu plus loin, que « pour tous

(1) *Panégyrique de St Athanase.* — Mœhler, *Athanase-le-Grand*, tom. I, p. XXXIII. — La « *distribution* » de la divinité ne répond guère mieux à la vérité des relations divines que la « dilatation » des sabelliens.

(2) *Revue* cit., p. 489.

« les chrétiens des trois premiers siècles, sauf cer-
« taines exceptions qui confirment la règle, il est es-
« sentiel de croire que le Père est Dieu, que le Fils est
« Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, et néanmoins
« qu'il n'y a qu'un seul Dieu (1). »

Cette exposition de la foi primitive est moins inexacte que la précédente ; elle semblerait même impliquer la consubstantialité : mais M. Duchesne avertit aussitôt ses lecteurs de ne pas la chercher là-dedans. Il eût fallu, pour l'y mettre, « une philosophie claire, pour-
« vue d'un langage bien précis (2). » Or la philosophie ne court pas les rues ; même, paraît-il, elle n'était pas commune chez les Pères des trois premiers siècles, puisque la claire connaissance de la consubstantialité (je parle de la chose, non du mot), leur est refusée par M. Duchesne.

Il semble accorder quelque lumière sur ce point aux docteurs quand il dit : « Il serait loin de ma pensée de
« réduire la croyance chrétienne et surtout l'enseigne-
« ment des docteurs des trois premiers siècles à ce
« minimum de foi trinitaire que je viens d'indiquer. (3) »
Mais cette concession n'est que pour la forme ; le fond de sa pensée, autant que je puis la saisir à travers les affirmations et les négations où elle s'enveloppe, c'est qu'il faut aller jusqu'à la fin du IVe siècle pour trouver le dogme de la consubstantialité en pleine et nette possession de la foi de l'Eglise (4).

En somme, M. Duchesne ne veut pas que la consubstantialité soit, comme il dit, de la substance du dogme trinitaire ; elle n'est à ses yeux qu'un développement

(1) Ibid., p. 489.
(2) Ibid., p. 489.
(3) Ibid., p. 490.
(4) Ibid., p. 491, 492, 494.

de ce dogme, développement dont il essaie de faire l'histoire dans la première partie de son travail.

Cette opinion de M. Duchesne s'explique par la nécessité où il est de rendre compte des inexactitudes doctrinales qu'il croit trouver chez les Pères apologistes. Au lieu d'entendre leurs textes dans un sens favorable au « consubstantiel, » il veut qu'ils n'aient point pensé comme nous, sauf à excuser leurs erreurs involontaires par l'indétermination qui, dit-il, existait de leur temps dans l'enseignement de la doctrine (1). Comment en effet, s'étonner de ce qu'ils ne s'expriment pas correctement sur la consubstantialité, puisqu'ils n'en avaient pas encore la notion? Le travail scientifique qui s'opérait lentement au sein de l'Eglise sur les données primitives de la foi, n'était pas encore parvenu à mettre en pleine lumière l'unité substantielle du Père et du Fils ; comment ces Pères auraient-ils pu professer une vérité que l'Eglise elle-même ne reconnaissait que vaguement et dont l'existence ne lui est apparue d'une manière certaine qu'au jour où on l'a forcée de se prononcer entre deux écoles théologiques, dont l'une niait sur ce point ce que l'autre affirmait?

Le travail de M. Duchesne m'a suggéré quelques réflexions que je soumets à l'appréciation des lecteurs de la *Revue*. Mon but n'est point de contester, ni de contredire ; je veux simplement proposer les difficultés qui me paraissent rendre tout-à-fait improbable la théorie de M. Duchesne sur le développement du dogme trinitaire. Je suivrai dans ma critique le même ordre qu'il a mis dans son étude, et, pour aujourd'hui, après avoir posé quelques principes sur le développe-

(1) C'est ainsi que M. Duchesne excuse Hermas. (*Revue du monde catholique* du 15 avril 1880, p. 27).

ment du dogme, j'examinerai si la consubstantialité, (la chose et non le mot) peut être éliminée de la substance du dogme; nous verrons ensuite, si on peut prouver par l'histoire que la consubstantialité ne soit que le résultat de son développement.

Dans un prochain article, j'étudierai au même point de vue la doctrine des Pères anténicéens.

I.

Quand M. Duchesne dit que « le dogme est complet dès l'origine (1), » quel sens attache-t-il à cette proposition? Il me semble qu'elle dépasse sa pensée, puisqu'il donne presque tout au développement, même ce que les théologiens les plus autorisés considèrent comme la substance du dogme, antérieure à tout développement.

On peut considérer le dogme ou objectivement, ou subjectivement; en lui-même, ou dans la notion que son enseignement imprime dans l'intelligence. Au premier point de vue, il est certain que le dogme est complet dès l'origine, puisque les vérités révélées préexistent toutes à l'enseignement de l'Eglise, et que ses définitions ne créent pas la vérité, mais l'affirment seulement. Le dogme considéré en lui-même existe dès l'origine avec tous les développements qui en sortiront dans la suite des temps : cela n'est pas douteux. Mais au point de vue subjectif, notionnel, le dogme est-il complet dès l'origine? La connaissance que les premiers chrétiens possédaient de l'ensemble des vérités révélées était-elle parfaite, à ce point d'exclure tout progrès? Non certainement, et je répète avec Vincent de Lérins : « Il y a un progrès dans la re-

(1) *Revue* cit. p. 490.

« ligion. » Mais j'ajoute avec lui : « Il faut que ce « progrès soit un vrai progrès et non un changement. « Le progrès est le développement d'un être qui reste « le même; le changement, sa transformation en un « être différent (1). »

Ma pensée sera, je crois, parfaitement comprise, si l'on veut appliquer à la notion que nous pouvons avoir des dogmes révélés, les données de la philosophie sur les deux sortes d'idées que l'esprit peut concevoir d'une chose. L'idée que nous avons d'une chose peut revêtir une double forme. Si la notion que nous avons de cette chose nous met à même de la distinguer parfaitement de tout ce qui n'est pas elle, notre notion de cette chose, est ce qu'on appelle en philosophie une idée *claire*. Si, de plus, elle nous donne la connaissance des divers éléments qui constituent cette chose, de leur nature, de leurs propriétés, de leurs rapports soit entr'eux soit avec elle, nous avons de cette chose une idée *distincte*.

Or, il y a, au point de vue du développement que peut subir une idée, une différence considérable entre l'idée *claire* d'une chose et son idée *distincte* : c'est que la première n'est pour ainsi dire susceptible d'aucun progrès, tandis que le développement de la seconde n'a point d'autres limites que celles des forces de l'esprit humain. L'idée *claire*, c'est la notion vulgaire, commune, qui saisit la chose en ce qui l'individualise, qui la discerne de tout ce qui n'est pas elle ; cette idée donne de la chose une connaissance certaine, et elle ne change pas, elle demeure toujours la même. L'idée *distincte*, c'est la notion scientifique, qui résulte de l'analyse plus ou moins complète, plus ou moins parfaite des

(1) *Commonit.* n. 23.

éléments qui constituent la chose dont on a l'idée *claire*; cette notion se perfectionnera à mesure que l'intelligence pénétrera plus profondément dans la connaissance de ces éléments. Mais l'idée *distincte* ne demeurera vraie qu'à la condition de correspondre toujours à l'idée *claire* et de se réduire à elle, puisque toutes deux se rapportent au même objet; si elle la contredit, elle devient par là même inexacte et fausse.

Appliquons ces principes au dogme de la Trinité : « Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et les trois personnes ne *sont* qu'un seul Dieu. » — « *Et hi tres unum sunt* (1). »

Ou bien ce dogme n'a pas été connu dès l'origine du christianisme, ou bien on en a eu une idée *claire* ; car on ne connaît une chose qu'à cette condition. Dire qu'il n'a pas été connu, ce serait nier que la foi ait été alors enseignée dans ce qu'elle a de plus élémentaire ; le dogme de la Trinité supporte, en effet, tous les autres dogmes : sans lui il n'y a ni unité de Dieu, ni divinité de Jésus-Christ, ni rédemption.

Les chrétiens en ont toujours eu l'idée *claire*, c'est-à-dire qu'ils ont nettement connu cette vérité : que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, distincts l'un de l'autre, *sont* néanmoins un seul et même Dieu. Voilà la substance du dogme, qui est en dehors du développement, c'est-à-dire que le développement n'a pas produite ; qui existe par elle-même comme constituant l'individualité du dogme.

A cette idée *claire*, commune à tous les fidèles, est venue s'ajouter l'idée *distincte*, par l'analyse des éléments qui entrent dans la *claire* notion du dogme : c'est ce que j'appelle le développement du dogme.

(1) I. *Joann.*, v. 7.

Le dogme de la Trinité s'est assurément développé. Les méditations des saints docteurs, l'enseignement qu'ils étaient obligés de donner aux fidèles, et la nécessité où ils se sont vus de réfuter les hérésies relatives au dogme trinitaire, leur ont fait acquérir une connaissance plus intime et plus large de cet incompréhensible mystère. Les relations des personnes divines, la génération du Fils, la procession du Saint-Esprit, leurs opérations intérieures et extérieures, les appropriations personnelles ont été mises en un plus grand jour ; on a exposé, expliqué les rapports du dogme trinitaire avec les autres dogmes, ses harmonies avec l'ordre naturel ; enfin, il n'est pas de textes de l'ancien et du nouveau Testament relatifs à la Trinité, que les théologiens n'aient discutés, dans le dessein de répandre quelque nouvelle lumière sur les mystérieuses profondeurs de ce dogme qui ravit l'intelligence par sa beauté, en même temps qu'il l'accable par son infinie grandeur. L'Eglise elle-même, pressée par les hérésies, a été obligée de choisir, de consacrer, pour exprimer sa foi en ce mystère, des termes d'une précision absolue : elle a dû créer des formules rigoureusement exactes, qui tout en ne laissant aucun refuge aux subtilités de l'hérésie, préserveraient de tout écart les études de l'humble et pieux théologien.

Mais l'idée *distincte*, qui résulte de l'analyse scientifique du dogme, ne demeure vraie qu'à la condition de respecter la notion contenue dans l'idée *claire* ; elle ne peut s'en écarter sans devenir erronée, fausse. C'est ainsi que l'idée *distincte* que Sabellius se forme de la Trinité est fausse, parce qu'il ne tient pas compte des trois réalités personnelles qui entrent dans l'idée *claire* de la Trinité. Ainsi encore, l'idée *distincte* de la Trinité dans la théorie d'Arius est fausse, parce qu'il

méconnaît l'unité de substance qui est un des éléments de l'idée *claire* de la Trinité.

Tout mouvement de l'idée *distincte* en dehors des éléments contenus dans l'idée *claire* constitue une erreur et non un progrès, un changement et non un développement. Et c'est toujours au nom de l'idée *claire* primitive, originelle, que sont condamnés les égarements de l'idée *distincte* ou scientifique. Il faut donc que dans le dogme de la Trinité l'idée *claire* ait précédé et régi tout développement véritable (1).

II

Or, parmi les éléments qui constituent l'idée *claire*, ce que les théologiens appellent la substance du dogme trinitaire, ce quelque chose d'immuable que le développement doit respecter sous peine de détruire son identité, il faut placer la consubstantialité, je ne dis pas le mot, mais la chose que le mot signifie. C'est ce que je veux maintenant démontrer.

Ce n'est point dans les textes du Nouveau Testament où se trouve l'équivalent du consubstantiel (2), dans ces textes que les défenseurs de la foi ont fait valoir contre Arius, et dont le sens a dû être compris dès les premiers temps de l'Eglise, que je puiserai mes arguments ; je ne citerai point non plus en ce moment les passages des Pères qui me sont favorables ; c'est

(1) Je ne conteste pas que chacun des éléments qui constituent l'idée *claire* de la Trinité, soit la consubstantialité des personnes, soit leur distinction, ne puisse être l'objet d'un développement ; mais la substance du dogme ne doit nullement en être altérée. Nous verrons plus loin que ce sage développement n'a pas été inconnu aux Pères des premiers siècles.

(2) Athanas., *De Decret. Nic. Syn.*, *n*, 21 et passim.

par l'étude du dogme considéré en lui-même et dans ses rapports avec l'hérésie, que je veux démontrer que la consubstantialité est de l'essence même du dogme trinitaire.

Un système de philosophie peut se construire pièce à pièce : un dogme de foi ne se fait pas ; il est, ou n'est pas. La révélation le découvre, et l'impose à la foi, sans que le travail de l'esprit humain y puisse rien ajouter d'essentiel. Or le dogme de la Trinité ne peut exister sans la consubstantialité, et par conséquent la notion de la consubstantialité est de l'essence de ce dogme. C'est ce que je vais établir dans une suite de propositions.

1° *Il n'y a pas de Trinité proprement dite, sans la consubstantialité.*

Prenez la formule de ce dogme dans l'opinion de M. Duchesne, ce qu'il appelle l'objet nécessaire de la foi des premiers chrétiens : « Le Père est Dieu, le « Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et néanmoins « il n'y a qu'un seul Dieu. » Dans cette formule « la consubstantialité écartée, vous trouvez deux idées : l'idée d'un Dieu unique, et l'idée de trois qui sont Dieu ; mais vous y cherchez en vain l'idée de *trois en un seul* Dieu, ce qui constitue essentiellement la Trinité. Vous avez une juxta position, une association de trois noms auxquels vous accolez l'épithète *Dieu* ; mais il y manque l'union par laquelle les trois ne font qu'un, union qui n'est autre chose que la consubstantialité. Le concept de la Trinité n'existe pas, il est comme en suspens ; il ne sera réalisé qu'en y ajoutant la notion de la possession commune aux trois personnes de la même et unique divinité. « *Unum prædicant deum*, dit le P. Pétau en parlant des livres du Nouveau-

Testament, *et tres ejusdem compotes divinitatis.* (1) »

Est-il rien de plus essentiel à un dogme que ce sans quoi il n'existerait pas ? La consubstantialité doit donc être comprise dans la substance du dogme trinitaire, et mise en dehors de son développement.

2° *Sans la consubstantialité, la Trinité n'est plus un mystère.*

Le dogme de la Trinité a toujours été proposé à la foi des chrétiens, non-seulement comme une vérité que l'esprit humain n'aurait jamais pu découvrir, mais encore comme un mystère incompréhensible à la raison, à toute raison créée.

Or, si l'on veut y réfléchir un instant, on se convaincra facilement que c'est à la consubstantialité, c'est-à-dire à la possession de toute la substance divine, commune aux trois personnes que la Trinité doit son caractère mystérieux ; que c'est elle qui rend effectivement ce dogme incompréhensible. Jamais l'esprit humain ne pourra concevoir cette possession pleine et entière d'une même substance divine par trois personnes distinctes l'une de l'autre.

Mais supprimez la consubstantialité, la Trinité n'est plus qu'une sorte de polythéisme analogue à celui des Grecs : un dieu suprême et deux subalternes. Ce ne serait plus un mystère, ce serait un système de théogonie ridicule que la raison non-seulement percerait à jour, mais qu'elle jugerait et condamnerait en pleine connaissance de cause (2).

(1) *Dogm. th.*, tome II, præf. c. II, n. 6.

(2) Cf. S. Athanas. *Orat. III contr. Arian.*, n. 16 et passim. — Cf. De Broglie, *L'Egl. et l'Emp. au IVe s.*, t. III, p. 339. — C'est un principe commun aux hérétiques, soit sabelliens, soit ariens, « qu'il n'y a pas de mystères en théologie. » (Newman, *Development of Christ. doctr.* éd. 1878, p. 181.

3° *Sans la consubstantialité, le dogme de la Trinité est absurde.*

Supposons les deux propositions suivantes : 1° Il n'y a qu'un Dieu ; 2° Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu.

Si, par la pensée, vous éliminez la consubstantialité, ces deux propositions deviennent contradictoires, l'une disant : « Il n'y a qu'un Dieu, » et l'autre disant : « Il y en a trois. » Ainsi la notion de la foi des premiers chrétiens telle que l'expose M. Duchesne, se résoudrait dans l'absurde. Cela n'est pas possible ; les premiers chrétiens ont cru comme nous, non-seulement qu'il n'y a qu'un Dieu, que le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu ; mais encore que les trois ne *sont* qu'un seul Dieu, ce qui est croire la consubstantialité.

4° *L'addition de la consubstantialité au dogme de la Trinité, constituerait non pas un développement, mais un véritable changement de ce dogme.*

L'addition du mot « consubstantiel » n'a rien changé au dogme de la Trinité. L'Eglise ne l'a inséré dans son symbole que pour fermer la bouche aux hérétiques qui avaient nié une vérité fondamentale de la foi, savoir que le Fils de Dieu est de la même nature que le Père. Il y a là un développement, une manifestation plus lumineuse du dogme, sans qu'il cesse d'être substantiellement ce qu'il avait toujours été.

Mais ajouter la chose elle-même, introduire la consubstantialité, la notion de l'identité de nature des personnes divines, c'eut été changer du tout au tout le dogme lui-même. Avant l'addition on pouvait, en

effet, croire et enseigner que les trois personnes étaient de natures différentes ; tandis qu'après l'addition, on était obligé de croire qu'elles possèdent indivisément la même nature.

A ces arguments tirés de la nature même du dogme trinitaire j'en ajouterai d'autres qui me sont suggérés par la comparaison de ce dogme avec les hérésies qui l'ont contesté.

1° *L'hérésie des patripassiens prouve que la consubstantialité est de l'essence du dogme trinitaire.*

Les hérétiques ne sont tels, tout le monde le sait, que parce qu'ils choisissent dans le dogme catholique ce qui leur plaît, rejetant ce qui répugne à leur sentiment ; de sorte que dans toute hérésie, à côté de l'erreur qui nie une partie de la vérité, il y a une part de vérité conservée.

Or les patripassiens et, après eux, les sabelliens ont nié la distinction réelle des personnes divines, en conservant la foi à l'unité de substance ; et c'est précisément la difficulté, ou plutôt l'impossibilité de concilier, au point de vue rationnel, l'unité de substance avec la distinction des personnes, qui leur a fait rejeter la réalité de cette distinction.

Je crois qu'il est permis de conclure de ce fait que le dogme trinitaire a toujours comporté dans ses éléments essentiels la notion de l'unité de substance, puisque cette unité de substance a servi de prétexte aux premiers hérétiques qui ont attaqué le dogme pour rejeter la distinction réelle des personnes.

Ainsi l'hérésie prouve le dogme. C'est en ce sens qu'il est vrai d'affirmer que les hérétiques rendent mal-

gré eux témoignage à la vérité, ainsi que le dit le P. Pétau : « *Duo habent in hæresi sua : alterum com-* « *mune tum secum, tum cum ecclesia catholica ; alte-* « *rum privati erroris proprium... Porro in priori* « *communique continetur integra et germana Trini-* « *tatis definitio.* (1) »

2° L'arianisme prouve aussi que la consubstantialité est essentielle au dogme trinitaire.

On peut affirmer, sans crainte de se tromper, que l'importance, la gravité d'une erreur en matière de dogme, correspond exactement à l'importance de la vérité dogmatique qui est contestée ou niée par cette erreur; en sorte que si une hérésie, en rejetant une portion quelconque d'un dogme, détruit par là même ce dogme, on est autorisé à affirmer que la vérité niée par cette hérésie est essentielle à ce dogme.

Or tout le monde admet que la négation de la consubstantialité du Verbe par les ariens ruinait de fond en comble le dogme de la Trinité ; donc la consubstantialité est essentielle à ce dogme, et il ne peut subsister sans elle.

Je termine cette série de raisonnements par un argument tiré de la profonde répugnance des premiers chrétiens pour le polythéisme. Rien de plus saisissant, parmi les manifestations de la pensée chrétienne aux premiers siècles, que l'horreur du polythéisme. Elle se produit sous toutes les formes, et les chrétiens luttent de toutes leurs forces, et jusqu'à l'effusion de leur sang contre cette monstrueuse erreur.

Il faut donc bannir rigoureusement du concept de

(1) *Dogm. theol.* t. II, Præf., c. VI, n. 2.

la Trinité par les premiers chrétiens tout ce qui aurait pu ressembler, même de loin, au polythéisme. S'ils croyaient que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, ce ne pouvait être qu'en entendant que la divinité était commune aux trois personnes, et qu'elles n'étaient ensemble qu'un seul et même Dieu : voilà encore le dogme de la consubstantialité, la chose, sinon le mot. Et si ce que je viens de dire est vrai des simples fidèles, combien plus l'est-il des évêques et des docteurs?

III.

J'entre maintenant dans l'examen des raisons et des faits que M. Duchesne allègue à l'appui de sa théorie.

Un argument sur lequel il insiste, et auquel il parait attacher une grande importance, c'est que « l'idée de « consubstantialité ne se conçoit clairement que si on la « compare à l'idée de personne ; or, dit-il, « ce n'est pas « seulement avant le concile de Nicée, c'est aussi « après et bien après que ces notions délicates ont « reçu des perfectionnements et ont gagné en « netteté (1). »

Je conviens avec M. Duchesne que le sens du mot « personne » dans son application à la Trinité, a été, même après le concile de Nicée, l'objet de discussions dans le détail desquelles je n'ai point à entrer ici, et qui tenaient plutôt à l'indécision du sens qu'on attachait au mot qu'à l'indétermination de l'idée. Mais, bien qu'il soit vrai de dire que la signification attachée définitivement par l'Eglise au mot « personne » « ou hypos-

(1) *Revue* cit., p. 492. Cf. p. 503 : « La croyance formelle à la consubstantialité suppose la distinction scientifique entre la nature et la personne. »

tase, » a contribué à rendre la consubstantialité invulnérable aux traits de l'hérésie, c'est une exagération de soutenir que la consubstantialité elle-même « ne se « conçoit clairement que si on la compare à l'idée de « personne; » en sorte que tant que le mot « personne » n'est pas sorti des discussions théologiques avec un sens bien défini et admis par tous les orthodoxes, la consubstantialité elle-même n'aurait pas été clairement conçue. L'idée de la consubstantialité n'est pas nécessairement attachée à tel ou tel mot; elle ressort clairement de la simple distinction de *trois* dans l'*unité* divine. Il n'était pas nécessaire que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint fussent qualifiés « personnes » pour que l'idée vînt à l'esprit qu'ils n'avaient qu'une même nature, une même substance commune. La distinction que le dogme révélé établit entre eux dans l'unité divine suffit pour donner une notion, je ne dis pas scientifique, mais nette et précise de la consubstantialité. Sans doute la philosophie et les termes précis sont nécessaires pour établir une formule comme celle du cardinal Franzelin : *unitas realis singularitatis Dei et consubstantialitas personarum;* mais la même vérité peut s'exprimer en ces termes : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu en trois personnes distinctes. » Dire que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, c'est dire qu'ils ont tous trois la même divinité. Dire que le Père a engendré le Fils, que le Fils s'est incarné, qu'il a envoyé le Saint-Esprit, c'est dire que les trois sont distincts. Unité de nature, distinction des personnes, voilà des notions *claires*, d'autant plus claires qu'elles ont leur fondement dans des faits. C'est ainsi que le dogme est encore aujourd'hui connu des simples fidèles, et le mot « personne » n'existerait pas, qu'ils n'en croiraient

pas moins que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, tout en étant distincts l'un de l'autre, sont un seul et même Dieu (1).

Je crois donc que l'argumentation de M. Duchesne ne prouve rien contre l'existence de la foi formelle des premiers chrétiens à la consubstantialité (je parle de la chose, non du mot.) Sans doute ils ne l'ont pas formulée comme le fait le savant cardinal Franzelin ; mais leur foi était la même sur ce point que la sienne et la nôtre.

Quant au mot « consubstantiel, » tout le monde sait qu'il a été adopté pour couper court aux arguties des ariens ; mais la vérité exprimée par ce mot était dès l'origine dans la croyance : sans cela on ne l'aurait pas définie comme étant l'objet de la foi des Pères.

IV

A l'examen des raisons, faisons succéder l'examen des faits historiques sur lesquels M. Duchesne entreprend d'établir la démonstration de sa thèse. Voyons, l'histoire à la main, si c'est grâce à un développement progressif que le dogme de la Trinité s'est trouvé en possession, vers la fin du IVe siècle, de l'élément consubstantialiste qui lui manquait à l'origine du christianisme.

Dans cette partie de son travail, M. Duchesne ne procède pas d'une façon méthodique : il mêle les époques, passant de l'une à l'autre pour revenir sur ses pas ; et dans ces allées et venues, ses appréciations et

(1) M. Duchesne dit que, pour « le commun des êtres pensants, aux quatre premiers siècles de l'Eglise, être Dieu, c'est n'être pas une créature (p. 492). Il eut été plus exact en disant, « c'est être le créateur »

ses jugements revêtent des nuances qui fatiguent et déroutent l'attention du lecteur.

Je réduirai cette étude historique dans un ordre rigoureusement chronologique qui permettra de mieux saisir la pensée de M. Duchesne, d'en mesurer avec justesse la portée et de peser la valeur de ses affirmations. Cette étude n'est pas aussi hérissée de difficultés qu'il le prétend (1), à moins qu'on n'y veuille trouver la justification de son système : il y a certaine pêche qui ne peut réussir qu'en eau trouble.

a) La consubstantialité et les semi-ariens.

Pour commencer par les temps relativement les moins éloignés de nous, M. Duchesne est frappé de l'attitude des semi-ariens vis-à-vis de la consubstantialité. Il en parle à deux reprises dans son travail, et il cherche à expliquer leur résistance aux définitions du concile de Nicée par l'indécision même de la doctrine définie.

« Il y a, dit-il, dans le monde épiscopal d'Orient, « généralement hostile au consubstantiel, tout un « groupe de personnages qui parlent, qui écrivent. « Vers la fin du règne de Constance ils ont pour chef « Basile d'Ancyre et se révèlent avec le plus grand « éclat au concile de Séleucie, où la renaissance arienne, « l'anoméïsme, est solennellement flétrie par eux. Ces « personnages, sans être entièrement d'accord avec « saint Hilaire et saint Athanase qui tiennent ferme au « mot consubstantiel, sont cependant traités par ces « héros comme des frères, desquels on n'est séparé « que par des nuances. Ce sont ces personnages qui « ont eu le plus souvent la direction des assemblées

(1) *Revue* cit., p. 485.

« conciliaires d'Orient depuis la mort d'Eusèbe de Nico-
« médie (341) ; ce sont eux qui ont rédigé les nombreux
« symboles présentés par ces conciles à l'acceptation des
« Occidentaux. Ces semi-ariens, comme dit saint Epipha-
« ne (1), ces semi-orthodoxes comme on pourrait dire
« avec plus de bienveillance et peut-être de justice, sont
« des hommes distingués. Saint Cyrille de Jérusalem
« a vécu dans leur camp ; (2) saint Mélèce d'Antioche a
« été un des leurs ; (3) saint Basile de Césarée a été le
« disciple de leur chef, (4) Basile d'Ancyre, évêque en
« grand renom de doctrine et puissant dans les disputes
« dogmatiques. Eh bien, ces personnages n'ont cessé
« de chercher en dehors de la consubstantialité abso-
« lue, (5) la conciliation entre la divinité du Père et la
« divinité du Fils. Ils déclaraient le Fils semblable en
« toutes choses, semblable en substance à son Père,
« repoussaient avec horreur l'idée de deux ou trois
« dieux et cependant n'étaient pas consubstantialistes.
« En d'autres termes, ils admettaient des prémisses
« identiques à celle de l'Eglise orthodoxe, et ne parve-

(1) Saint Epiphane n'est pas seul à les appeler semi-ariens ; on ne leur a jamais donné d'autre nom, et avec raison, car leur doctrine n'était qu'un arianisme mitigé. Je ne pense pas que personne puisse être appelé semi-orthodoxe : on est orthodoxe, ou on ne l'est pas.

(2) Saint Cyrille a été engagé quelque temps, par la conduite de son prédécesseur Maxime, dans une sorte de neutralité bienveillante pour les eusébiens ; mais il n'a pas « vécu dans leur camp : » il en est sorti en 349, et il n'est mort qu'en 386. Cf. la lettre qu'il écrivit à Constance en 351, où il affirme « la Trinité consubstantielle. » (Patrol. grecque, tom. XXXIII, c. 1176.)

(3) Saint Mélèce croyait à la consubstantialité : « Nous concevons trois choses, dit il, comme si nous ne parlions qu'à une. » (Theodor. l. II, c. 27.)

(4) Cette circonstance ne prouve rien en faveur de l'orthodoxie de Basile d'Ancyre. Il fut l'ami de Macédonius dont il partagea l'erreur sur la divinité du Saint-Esprit. (Sozomen, l. v. c. 27.)

(5) Est-ce qu'il peut exister une consubstantialité relative ?

« naient pas à en tirer la conséquence qu'elle en tirait « et qui nous parait à nous, inéluctable. (1) »

Ces « hommes distingués, » ces hommes « puissants dans les disputes dogmatiques » n'étaient guère clairvoyants ; leur esprit manquait sans doute de la logique la plus vulgaire, puisque après les déclarations si nettes et si autorisées de saint Athanase, ils ne pouvaient arriver à tirer les conséquences « inéluctables pour nous » de prémisses admises par eux.

Les chefs des semi-ariens obéissaient à d'autres influences que celles de la logique, et M. Duchesne les flatte singulièrement quand il les présente à ses lecteurs comme des hommes de bonne foi. Il est aussi bien indulgent pour leurs opinions, quand il dit, en les comparant avec les doctrines des Pères anté-nicéens : « En y regardant de plus près, on voit que les semi-« ariens ont accepté, au quatrième siècle, des idées « aussi saines, aussi orthodoxes, qu'ils ont même affir-« mé avec plus de soin l'exacte égalité du Fils et du « Père (2). » Il faut lire dans le P. Pétau « qui est, dit M. Duchesne, un oracle en fait de patristique (3), » le jugement qu'il porte sur la doctrine des semi-ariens. « Plusieurs Pères, dit-il, ont parlé assez favorable-« ment des semi-ariens ; saint Athanase dans son livre « *de Synodis* leur donne le nom de frères (4), comme

(1) *Revue* cit., p. 493.

(2) *Revue* cit., p. 497.

(3) Ibid., p. 505.

(4) Basile, à qui les eusébiens avaient adjugé la possession de l'église d'Ancyre injustement enlevée à Marcel, est mis par les Pères du concile de Sardique au nombre des « loups » qui ont envahi le troupeau d'autrui (S. Athan. *Apol. contr. Arian.* n. 49). S. Athanase, écrivant en 356, l'appelle « patron de l'impiété, » (*Epist. ad Episc. Ægypt.*, n. 71) Il le traite avec égards dans le livre *des Synodes*

« si le dissentiment qui existait entre eux et les catho-
« liques n'eut porté que sur une question de mots.
« Mais l'hérésie de ces semi-ariens, dont Basile évêque
« d'Ancyre fut le chef, était fort obscure et envelop-
« pée d'épaisses ténèbres qui en rendaient la connais-
« sance difficile et incertaine ; en sorte qu'Athanase
« lui-même n'en eut qu'une idée imparfaite. Certes,
« s'il l'avait connue à fond, il eût bien rabattu des
« éloges et de la considération qu'il accorde à Basile ;
« il n'eût pas pensé qu'il ne se séparait des catholi-
« ques que sur le mot « ὁμοούσιος, » tandis qu'il s'en
« séparait sur la chose elle-même tout entière — *re*
« *tota* — (1). » Le P. Petau donne, à l'appui de son jugement, la profession de foi des semi-ariens, de ces « hommes distingués » et vaillants d'esprit, qui cherchaient la quadrature du cercle, en cherchant « en dehors de la consubstantialité absolue, la conciliation entre la divinité du Père et la divinité du Fils. » Basile d'Ancyre fut conséquent avec lui-même, en niant la divinité du Saint-Esprit, de concert avec son ami Macédonius. Cette dernière défection est une preuve incontestable de la détermination arienne de sa pensée.

Si donc les semi-ariens ont fait une si vive opposition à la consubstantialité, ce n'était pas faute de la connaître, mais parce qu'ils ne voulaient pas la reconnaître. Toutes les professions de foi qu'ils ont composées, du concile d'Antioche à celui de Rimini, et qui

(n. 41), dans la persuasion où il était que si Basile répugnait à accepter le mot « consubstantiel, » il admettait que le Père et le Fils étaient de la même substance. Mais Basile avait-il écrit ces choses ? était-il sincère ? Il y a lieu d'en douter, puisque un an s'était à peine écoulé qu'il se prononçait en faveur de l'hérésie de Macédonius. Voyez l'explication que Saint-Hilaire donne de sa bienveillance pour les semi-ariens (*Respons. apolog. ad reprehens. lib. de Synod.*, c. IV).

(1) *De Trinit.* l. I, c. X, n. 7.

sont si nombreuses et si changeantes, que Sozomène les appelle « un labyrinthe, » n'ont eu d'autre but que d'anéantir la définition du concile de Nicée. Quels motifs pouvaient les animer dans la guerre acharnée qu'ils firent par violence et par ruse à l'une des vérités fondamentales du christianisme ? C'est ce que nous allons voir en remontant la première moitié du IIIe siècle, et en étudiant sommairement l'histoire de ces conciles qui se terminèrent presque tous par la défaite de la vérité.

Voici comment M. Duchesne les apprécie dans leur rapport avec sa thèse. « Il y a au quatrième siècle, « dit-il, des faits considérables dont on ne rend pas « compte avec une connaissance superficielle des idées « répandues alors et auparavant sur la trinité divine. « Je veux parler de cette étrange division de l'épis- « copat, dont une partie admet, une autre rejette le « terme de *consubstantiel* et la doctrine dont il est l'ex- « pression ; je veux parler aussi de ces capitulations de « conciles entiers qui acceptent, et cela à diverses re- « prises, qu'on relègue dans l'ombre et le silence la « doctrine proclamée solennellement à Nicée. On n'a « pas tout dit sur les évènements de Sardique, de « Milan, de Séleucie et de Rimini quand on a parlé de « caractères faibles, de meneurs ambitieux et de vio- « lences impériales. Il faut de toute nécessité appré- » cier les rapports qui pouvaient s'établir dans tel ou « tel esprit entre l'intérêt de la religion, la fixité de « la foi, la nécessité des formules, l'importance des « notions diverses que l'on avait du dogme contesté et « de ses conséquences, suivant qu'on avait été élevé « dans les écoles ou nourri dans la foi simple, qu'on « avait entendu les docteurs d'Antioche ou ceux d'A- « lexandrie, qu'on était oriental ou latin (1).

(1) *Revue* cit. p. 486.

Il est incontestable que l'esprit humain reste presque toujours plus ou moins soumis à l'influence de sa première culture. On ne rejette pas sans de très graves raisons les convictions qu'on s'est formées dans ses premières études philosophiques ou théologiques. Mais si plusieurs évêques des conciles nommés ci-dessus se sont prononcés contre la consubstantialité, il n'en faut point chercher la cause dans des préjugés d'école, comme si à cette époque l'enseignement des docteurs eût été divisé sur ce point. M. Duchesne lui-même reconnaît que « les évêques des plus grands « siéges d'Orient enseignaient, avant le concile de « Nicée, la consubstantialité du Verbe. Antioche, dit-il, « était ici d'accord avec Alexandrie ; le siége de Cé « sarée en Cappadoce, qui sera bientôt comme celui « d'Antioche, une des forteresses de l'opposition au « consubstantiel, enseigne l'ὁμοούσιος avec Rome, Alexan- « drie et Antioche (1). » Ou bien les évêques des conciles de Sardique, de Séleucie, de Rimini avaient été « nourris dans la foi simple, » et ils devaient croire simplement ce que le concile de Nicée avait défini ; ou bien ils avaient entendu les docteurs d'Antioche, d'Alexandrie et de Rome, et alors la consubstantialité leur avait été enseignée.

Ce n'est donc point par l'indécision et l'indétermination de la doctrine (2), ni par une répugnance théologique qu'il faut expliquer soit l'attitude hostile de plusieurs évêques contre la consubstantialité, soit « ces capitulations de conciles entiers » dont parle M. Duchesne. Il en a lui-même indiqué la véritable cause,

(1) Ibid., p. 495.

(2) Voir le discours d'Eustathe d'Antioche, à l'ouverture du concile de Nicée : « *Trinitas consubstantialis*, dit il, *una Divinitas in* « *tribus personis et hypostasibus prædicatur.* »

quand il parle de « caractères faibles, de meneurs « ambitieux et de violences impériales. »

Ce furent les intrigues des ariens qui arrêtèrent les effets de la condamnation portée à Sardique contre l'arianisme; ce furent les violences de l'empereur Constance qui contraignirent les orthodoxes à signer à Rimini une hypocrite formule de foi (1).

A Séleucie, la plupart des évêques, Basile d'Ancyre à leur tête, étaient infectés du poison de l'hérésie semi-arienne La guerre qu'ils faisaient aux ariens avait plutôt pour but de leur enlever leurs évêchés que que de ruiner leur doctrine; les uns et les autres arrangeaient et modifiaient leurs professions de foi suivant le caprice du théologien qui régnait à Constantinople (2).

A Milan, l'empereur dictait, l'épée à la main, les décisions des évêques : « Ce que je veux, leur disait-« il, doit être pour vous une loi de l'Eglise; tel est le « pouvoir que reconnaissent en moi les évêques de « Syrie; choisissez donc d'y obéir, ou d'être exilés. » Et ce n'étaient pas de vaines menaces : la prison, l'exil, la mort punissaient toute résistance.

Aussi, j'admire l'assurance avec laquelle M. Duchesne affirme qu' « on n'a pas tout dit sur les évènements « de Sardique, de Milan, de Séleucie et de Rimini, « quand on a parlé de caractères faibles, de meneurs « ambitieux et de violences impériales. » C'est le contraire qui est la vérité, et il suffit de lire l'histoire pour s'en convaincre. Je veux mettre sous les yeux de mes lecteurs une page de saint Hilaire, où cet illustre

(1) Athan. *De Synod.*, n. 7.

(2) Les eusébiens, dit Mœhler, ne faisaient aucune difficulté de reconnaître l'empereur comme le chef de l'Eglise (*Athanase-le-Grand*, t. III, p. 4).

Père, défenseur et martyr de la foi au consubstantiel, témoin et victime de ces tristes agitations, stigmatise l'empereur Constance comme le fauteur responsable de toutes les attaques dirigée contre le dogme de la consubstantialité par ariens et les semi-ariens.

« Les serviteurs de la vérité, écrit-il à l'empereur, « doivent dire la vérité. Si j'avance des faussetés, que « je sois regardé comme un infâme calomniateur ; « mais s'il est manifeste que je ne publie que la vérité, « je ne dépasse pas les bornes d'une liberté sainte et « apostolique... Je te dis, ô Constance, ce que j'aurais « dit à Néron, à Décius, à Maximien : Tu combats « contre Dieu, tu exerces ta fureur contre son Eglise, « tu persécutes les saints, tu hais ceux qui aiment « Jésus-Christ, tu anéantis la religion... C'est ce que « je vous aurais dit, à toi comme à eux. Mais mainte- « nant, écoute ce que j'ai à te dire en particulier. Tu « feins d'être chrétien, et tu es un nouvel ennemi de « Jésus-Christ. Tu fais des professions de foi, et tu vis « d'une manière contraire à la foi. Tu donnes les évê- « chés à tes partisans ; tu chasses les bons évêques « pour en substituer de mauvais. Tu emprisonnes les « évêques ; tu fais avancer tes troupes pour répandre « l'effroi dans l'Eglise ; tu assembles des conciles par « la force, et tu contrains les Occidentaux à abandon- « ner la foi ; tu les enfermes dans une ville, tu les « affames, tu les épuises par le froid, tu les corromps « par l'hypocrisie. Tu nourris par des ruses les divi- « sions des Orientaux, tu les y pousses par tes ca- « resses, tu les excites par ta protection... Tu accueilles « les évêques avec un baiser ; mais c'est aussi par un « baiser que Jésus-Christ a été trahi. Tu baisses la tête « pour recevoir la bénédiction des évêques, et tu lèves le « pied pour écraser la foi... ; tu remets les impôts pour

« engager les chrétiens à apostasier ; tu abandonnes « ce qui t'appartient, afin que l'on perde ce qui est à « Dieu. Voilà, fausse brebis, quelle est ta peau. (1) »

Il n'y a rien d'exagéré dans ces reproches : c'est principalement à l'appui de la violence impériale, donné par Constance aux fausses doctrines des ariens et des semi-ariens qui le flattaient par intérêt et par ambition, qu'il faut attribuer toutes les défaites subies par la vérité pendant les quarante années qui suivirent le concile de Nicée (2). L'indétermination et l'indécision du dogme de la consubstantialité n'y sont pour rien ; ou plutôt c'est parce que la consubstantialité était le triomphe de la divinité de Jésus-Christ, qu'elle était ainsi persécutée par l'esprit d'impiété et de mensonge.

b) La consubstantialité et le concile de Nicée.

En lisant l'exposé que M. Duchesne fait de ce qu'il croit être l'opinion des semi-ariens, de ces hommes qui, tout en acceptant les prémisses de la consubstantialité, n'avaient pas assez de logique pour en tirer les conséquences, je me demandais à quoi avait pu servir la définition de ce dogme par le concile de Nicée. Est-ce que la question n'avait pas été discutée, approfondie, élucidée, tranchée enfin, de telle sorte qu'on ne pût attribuer la résistance des eusébiens et des semi-ariens qu'à un mauvais vouloir, fruit de l'entêtement, de l'ambition, de haines personnelles, et mêlé à une coupable complaisance pour les caprices théologiques

(1) *Lib. contr. Constant :* Constance voulait que l'arianisme devint la religion de l'Etat, πιστις κρατουσα (Mœhler, *Ath. le Gr.*, t. III, p. 61).

(2) « *Deinde cohortem et tribunum nobis minitabantur*, dit saint Athanase en parlant des ariens : *his enim tota innititur perversa illorum doctrina* (*De Decret. Nic. Syn.*, *n.* 2). »

de Constance ? Ou bien faudrait-il penser que, même après la définition du concile de Nicée, on n'avait pas dans l'Eglise une notion claire et précise de la consubstantialité ?

Tel paraît être le sentiment de M. Duchesne, si toutefois je l'ai bien saisi sous les expressions assez nuageuses dont il s'enveloppe. Après avoir indiqué brièvement les doctrines des « apologistes » et des « auteurs antisabelliens, » depuis saint Justin jusqu'à Origène, touchant les rapports du Fils et du Père, il dit : « On voit combien peu ces idées sont conciliables « avec l'hérésie d'Arius, et combien au contraire « elles sont d'accord avec le symbole de Nicée (1). » Comme je sais ce que pense M. Duchesne de la manière dont les Pères apologistes entendaient la génération du Verbe, je ne crois pas qu'il veuille faire l'éloge du symbole de Nicée, en reconnaissant qu'il est d'accord avec la doctrine des Pères apologistes. Et, de fait, M. Duchesne laisse entendre que la consubstantialité proprement dite n'occupe qu'une place secondaire dans les affirmations doctrinales du concile. « Dans cette formule vénérable, dit-il, en parlant du « symbole de Nicée, et en particulier dans les ana- « thèmes par lesquels elle se termine, la doctrine « enseignée concerne beaucoup plus la génération du « Verbe que le degré ou le mode de son union avec « le Père (2). »

(1) *Revue* cit., p. 496. — Par une de ces antilogies qui lui sont familières, M. Duchesne dit, deux pages plus loin, (p. 498) que ces auteurs énoncent des conceptions qui ne sont pas faciles à concilier avec la foi de Nicée ; puis à la page suivante (p. 499) il découvre en eux « un fond de doctrine qui correspond, implicitement ou explicitement, à tout le dogme de Nicée. » Lequel croire des deux ?

(2) Ibid.

La théorie adoptée par M. Duchesne touchant la substance du dogme trinitaire, dans laquelle il ne veut pas comprendre la consubstantialité, ne peut se justifier historiquement qu'à une condition : c'est qu'il établira par les faits que la notion de la consubstantialité a été nulle d'abord, puis indécise, puis mieux dessinée, puis enfin parfaitement nette et précise. Or, comme il est persuadé que du temps des semi-ariens elle n'avait pas encore atteint ce degré de netteté qui s'impose à des esprits judicieux, puisque Basile d'Ancyre, cet homme distingué entre tous, ne l'admettait pas, il est obligé d'en conclure qu'elle était encore plus obscure quarante ans auparavant, à l'époque du concile de Nicée.

Mais pour soutenir une pareille proposition, il faut violenter l'histoire et ne point tenir compte des faits les mieux attestés. Le point doctrinal sur lequel la lutte a été concentrée au concile de Nicée, c'est assurément la consubstantialité. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les écrits de saint Athanase, témoin oculaire. Lorsque les Pères du concile de Nicée délibéraient sur les termes à employer dans la profession de la vraie foi, destinée à extirper l'erreur impie d'Arius, ils avaient d'abord pensé à dire que le Fils était Dieu de Dieu, Fils unique de Dieu, et autres semblables propositions tirées des Livres saints. Eusèbe de Nicomédie et les autres amis d'Arius n'hésitèrent pas à accepter toutes ces définitions, sauf à donner aux expressions qui les formulaient un sens favorable à leurs erreurs. Ils firent le même accueil à ces formules : « Le Fils est de la subs-« tance du Père; » — « Le Fils est la puissance et « l'image du Père, il lui est semblable en tout, il n'est « point sujet au changement. » Les ariens s'étaient entendus ensemble pour interpréter astucieusement

dans le sens d'Arius, toutes ces affirmations des orthodoxes.

Ce fut alors que, pour forcer l'erreur jusque dans ses derniers retranchements, les Pères ajoutèrent à leur définition le mot « ὁμοούσιος » par lequel ils affirmaient que le Fils n'est pas seulement semblable au Père, mais qu'il est absolument de la même nature et de la même substance que lui. C'est ce que rapporte saint Athanase. (1)

L'hérésie d'Arius venait de recevoir un coup mortel. Ses partisans le sentirent bien : aussi n'eurent-ils plus dès ce moment d'autre souci que de chercher à proscrire le mot « consubstantiel, » et l'histoire prouve qu'ils ne négligèrent aucun moyen pour arriver à le supprimer.

On voit par ce simple exposé que la grande question sur laquelle s'est porté le débat au concile de Nicée, ce n'a pas été seulement la génération du Verbe, mais aussi et surtout sa consubstantialité avec le Père, sans laquelle la divinité de Jésus-Christ ne serait qu'un vain mot. C'était bien le mode d'union du Père et du Fils qui était ainsi défini avec la consubstantialité ; comme dit saint Athanase : « *Necesse est eum eamdem rem esse ac Patrem* (2). »

Je crois donc être en droit de conclure que la doctrine de la consubstantialité a été mise dans le plus grand jour au concile de Nicée. Si les chefs des semi-ariens ont contesté le mot, c'est parce qu'ils ne voulaient point de la chose, infectés qu'ils étaient du venin de l'hérésie, retenus dans la mauvaise voie par les liens de l'orgueil, de l'ambition, de la haine, et par la crainte de déplaire à l'empereur.

(1) *De Decret, syn. Nic* n. 19 et 20.
(2) *De Decret. Nic. Syn.* n. 23.

c) La consubstantialité et le concile d'Antioche.

Remontons maintenant à la seconde moitié du troisième siècle. M. Duchesne reconnaît, comme je l'ai dit plus haut, qu'à cette époque les évêques des plus grands siéges d'Orient enseignaient avec Rome la consubstantialité (1). Cet aveu est remarquable.

« Cependant, dit-il, le mot n'était pas bien vu de tout « le monde, à cause de certains sens fâcheux, et il « avait même été répudié par une fraction importante « de l'épiscopat, au concile d'Antioche, en 269 (2). » M. Duchesne est obligé de corriger dans une note ce que son affirmation a de trop absolu, et d'avouer que le fait de la répudiation de l'ὁμοούσιος par le concile d'Antioche est contesté par de graves auteurs ; et d'ailleurs saint Basile et saint Hilaire n'en parlent que sur le témoignage des semi-ariens. Le fait est donc très douteux. Fût-il vrai, il ne prouverait absolument rien contre l'admission à cette époque de la doctrine de la consubstantialité. Le mot « consubstantiel, » d'après saint Basile et saint Hilaire, n'aurait été rejeté que dans le sens hérétique de Paul de Samosate qui ne distinguait point les hypostases, et dont le concile avait précisément pour objet de condamner l'erreur.

Eusèbe de Césarée, dans le récit qu'il fait des actes de ce concile, ne parle point de la répudiation de l'ὁμοούσιος ; il n'eût certes pas manqué d'en faire mention si son parti eût pu en tirer quelque profit.

(1) Revue cit., p. 495. — M. Duchesne excepte Lucien d'Antioche ; cependant la formule de foi qui lui est attribuée n'a rien qui sente l'arianisme. Si elle précise avec une très grande netteté la distinction des personnes, c'est parce qu'elle était dirigée spécialement contre l'hérésie de Sabellius.

(2) Ibid., p. 491.

De ce que le terme d'ὁμοούσιος, pris dans un mauvais sens, aurait été rejeté par les Pères du concile d'Antioche, M. Duchesne croit pouvoir conclure que « la « propriété et l'opportunité de ce mot n'étaient pas « universellement admises au IIIe siècle. » La conclusion n'est pas légitime, puisque la réprobation tombait non sur le mot lui-même, mais sur le sens erroné attaché au mot dans une circonstance particulière.

Que le mot ὁμοούσιος fût employé généralement dès le milieu du IIIe siècle pour exprimer l'unité de substance des personnes divines, nous en avons encore une preuve manifeste dans le fait de Denys d'Alexandrie. Cet évêque laisse échapper, dans l'ardeur de la lutte contre les sabelliens, quelques expressions qni paraissent exagérer la distinction des personnes. Aussitôt ses diocésains vont à Rome le dénoncer comme s'il avait enseigné que le Fils n'était pas « consubstantiel » au Père. Ils se servent de l'expression technique « ὁμοούσιος (1); » et cela soixante ans avant le concile de Nicée.

Je puis donc conclure de tout ce qui précède, qu'au milieu du IIIe siècle la consubstantialité, (le mot et la chose), était parfaitement connue et enseignée dans l'Eglise. Dans un prochain article je continuerai cette étude historique, en remontant jusqu'aux écrits des premiers Pères.

l'abbé Rambouillet,
Vicaire à Saint-Philippe du Roule.

(1) Athanas. *De sentent. Dionys.*, n. 18. — Le même docteur rend témoignage à l'antique usage du mot ὁμοούσιος dans son livre *De Decretis Nic. Syn.*, n. 25, 26, 27. — Eusèbe dit la même chose (Socrat. l. 1, c. 8.)

BIBLIOGRAPHIE

Saint-Gilles. — *Sa vie, ses reliques, son culte en Belgique et dans le Nord de la France. — Essai d'hagiographie, par l'abbé Ernest Rembry, chanoine honoraire de la cathédrale de Bruges.* Ouvrage orné de six planches et d'un bois gravé dans le texte. Deux volumes in 8 de 533, 792 pages. — Bruges, Edw. Gaillard, imprimeur-éditeur, 1881.

L'ouvrage que M. le chanoine Rembry appelle modestement un essai, est en réalité un monument d'érudition, qui renferme le fruit de vastes recherches, poursuivies pendant vingt années avec autant de persévérance que de soin et d'exactitude.

L'introduction, qui n'occupe pas moins de quatre-vingts pages, est consacrée en très grande partie à l'indication raisonnée des sources.

L'ouvrage se divise en trois livres, dont le premier a pour objet l'étude de la vie de S. Gilles et l'examen critique des questions qui s'y rattachent. Ici M. le chanoine Rembry avait un excellent guide dans le bollandiste Stilting : (1) : il a su néanmoins compléter ses recherches, préciser davantage la chronologie, et retracer à l'aide de documents nouveaux et de rapprochements ingénieux les diverses phases de la vie de son héros; enfin, présenter le tout avec ordre, malgré la masse considérable des matériaux mis en œuvre.

L'auteur établit que S. Gilles n'a point été contemporain de S. Césaire d'Arles, comme l'affirment bon nombre d'auteurs du XVIe au XVIIIe siècle, en s'appuyant sur un passage des Actes. Les documents et les faits prouvent qu'il

(1) *Acta Sanctorum Septembris*, tom. I.

fut contemporain de Flavius Wamba, roi des Visigoths, de Charles Martel et du pape Benoît II, avec lesquels les évènements de sa vie le mirent en rapport, et que, né vers 640, à Athènes, il mourut dans un âge avancé, de 721 à 725, après avoir fondé, puis relevé d'une première destruction la célèbre abbaye de la vallée Flavienne, *in finibus Gothiæ*, qui fut le noyau de la petite ville de Saint-Gilles.

Dans le second livre, M. le chanoine Rembry suit à travers les siècles l'histoire des reliques de S. Gilles. Signalons spécialement la longue et intéressante discussion d'où il résulte que le corps du saint Abbé fut transféré à Toulouse non point à l'époque des Albigeois, mais en 1562 seulement, pour le dérober aux fureurs des Calvinistes. Aujourd'hui encore, la basilique de Saint-Sernin conserve ce dépôt précieux avec une multitude de reliques insignes qui font d'elle un des sanctuaires les plus vénérables de la chrétienté.

A Saint-Gilles existe toujours, quoique mutilée par les sectaires de XVIe siècle, la grande et monumentale église de l'abbaye. Le 29 août 1855, on a retrouvé dans la crypte romane de l'édifice le tombeau du saint Abbé, dont l'emplacement était oublié depuis des siècles. La crypte elle-même était dans un déplorable état d'abandon et de délabrement. Un pasteur plein de zèle, M. Goubier, la fit dégager des décombres qui l'obstruaient, puis des fouilles exécutées sous sa direction intelligente, amenèrent la découverte tant désirée du saint tombeau. Mgr Plantier écrivit à cette occasion une magnifique lettre pastorale, et présida lui-même les fêtes qui eurent lieu le 21 octobre 1857, pour l'inauguration de la crypte restaurée et du tombeau rendu à la piété des fidèles.

A partir de là, le culte de S. Gilles prit un nouvel essor, et retrouva quelque chose de son antique splendeur. Nul doute que le beau et savant travail de M. le chanoine Rembry n'exerce aussi son influence à son point de vue, particulièrement dans le nord de la France et la Belgique, où le saint abbé de Provence était jadis si populaire.

L'auteur consacre à ce sujet son troisième livre, qui remplit entièrement le second volume. Eglises, chapelles, reliques, objets d'art, fêtes, offices, confréries, rien n'échappe à ses patientes investigations. Il cite partout les documents originaux, et souvent il en donne le texte. Les *Analectes liturgiques*, pp. 437-514, offrent sous ce rapport un intérêt tout spécial.

En résumé, cette monographie fait le plus grand honneur à celui qui n'a pas craint de l'entreprendre et qui a su la mener à bonne fin. C'est une œuvre d'érudition patiente, exacte, minutieuse, à laquelle nous prédisons bon accueil près de tous ceux qu'intéressent les études d'hagiographie et d'histoire locale. Ajoutons que l'exécution typographique est très soignée et les planches parfaitement exécutées.

E. Hautcœur.

Manuel de psalmodie pratique, *contenant : 1° les psaumes notés sur tous les tons pour les vêpres et les complies des dimanches et des fêtes, les offices des morts, de Noël et de la semaine sainte ; 2° les divers chants du* Miserere *à l'usage du diocèse de Coutances ; 3° les cérémonies de la Confirmation ; 4° un supplément pour les diocèses qui suivent les chants de Reims ou de Paris, par* Ad. Hétuin, *maître de chapelle au petit séminaire de Saint-Lô, ancien élève de l'école Niedermeyer, avec la collaboration du* R. P. Gabon *et de* M. l'Abbé A. Truffant. (1).

Déjà plusieurs ouvrages ont été publiés pour faciliter l'exécution de la psalmodie. Nous en avons parlé t. XXX,

(1) S'adresser à M. Hétuin, maître de Chapelle au petit séminaire de Saint-Lô.

Le prix du volume est de 3 fr. 50, franco.

p. 175. Depuis ce temps, d'autres essais ont été faits, et tous ont pour but de mettre sous les yeux des chantres un moyen de trouver immédiatement la syllabe sur laquelle doivent commencer les deux formules appelées *distinction* et *différence*, ou, en d'autres termes, *médiation* et *terminaison*. On ne peut, assurément, qu'encourager ces efforts, car, comme on l'a observé t. XXX, p. 171 et suivantes, on ne peut, d'un côté, s'affranchir des règles données par tous les bons auteurs et par toute la tradition : de l'autre, il importe beaucoup de trouver un moyen d'en faciliter l'exécution. Plusieurs ont été essayés. On a imprimé des livres où les psaumes sont entièrement notés; dans d'autres, on a marqué d'un signe spécial ou écrit en lettres capitales les syllabes sur lesquelles doivent commencer les formules dont il est question. Dans celui qui nous occupe aujourd'hui, on divise les pages en plusieurs colonnes. Dans la première se trouve la formule d'intonation; la deuxième renferme la teneur de la première partie du verset; on met, dans la troisième, la médiation ou distinction, partagée elle-même en autant de colonnes qu'il y a de syllabes; la quatrième colonne contient la teneur de la deuxième partie du verset, et la cinquième, partagée, comme la troisième, en autant de colonnes qu'il y a de syllabes, est consacrée à la terminaison ou différence.

Cette disposition est-elle préférable à celle qui consiste à écrire en lettres majuscules la syllabe sur laquelle doit commencer la formule ? Il est difficile de répondre à cette question. L'usage seul de ces livres peut en donner la solution, qui probablement sera différente suivant les personnes. Pour les unes, la disposition donnée par M. Hétuin sera meilleure, attendu qu'elle leur offrira de plus grandes facilités pratiques; d'autres liront plus aisément un livre où se trouveront seulement des syllabes en lettres majuscules. Quoi qu'il en soit, le système adopté par M. Hétuin présente l'avantage de nous donner le texte du psaume autant de fois qu'il est nécessaire, et l'on n'a jamais sous les yeux un texte préparé pour une médiation

ou distinction de quatre syllabes lorsqu'on chante un psaume sur un mode dont cette formule en comprend seulement deux. Il nous donne encore, au premier verset, l'intonation notée, et avec le système qu'il adopte, on a toujours sous les yeux les notes au dessus des syllabes auxquelles il y a lieu de les appliquer. Mais cette disposition lui a imposé la nécessité d'adopter une règle absolue sur une question controversée, dont il est parlé t. XXX, p. 168, à savoir, la distribution des syllabes superflues ou survenantes : il rapporte toujours la syllabe survenante à celle qui la suit.

On voit, par cet exposé, que ni M. Hétuin, ni ses collaborateurs ne sont du nombre de ceux dont nous avons parlé t. XXX, p. 171, qui auraient voulu s'affranchir des modifications que subissent les formules psalmodiques en vertu des principes de l'accentuation. Le principe qui est seul appuyé sur l'autorité est affirmé et appliqué avec soin dans cet ouvrage.

Sous ce rapport, qui est l'essentiel assurément, on ne peut que louer ce livre. Nous serions désolés d'être du nombre de ces critiques qui ne veulent voir dans un travail autre chose que les taches ou les imperfections. Celui de M. Hétuin et de ses collaborateurs, présente le mérite d'une connaissance approfondie de la matière; c'est en outre une œuvre de patience; il a fallu composer attentivement tout ce livre, mettre entre chacune des colonnes la syllabe qui doit y être, enfin corriger les épreuves. Nous en tenons compte assurément, et si cet ouvrage était sans mérite, non seulement nous nous abstiendrions d'en parler; mais nous n'aurions pas à demander à l'auteur ce que nous croyons devoir obtenir de lui dans une nouvelle édition, qui, nous l'espérons, ne se fera pas attendre.

I.

La première demande que nous aurions à lui adresser

témoigne de notre estime pour ce travail. Aujourd'hui, comme nous l'avons observé plusieurs fois, les communications étant devenues plus fréquentes, nous sommes en mesure de profiter facilement des lumières qui se font autour de nous; aussi cet ouvrage, précieux pour la science et pour le fruit qu'on doit en retirer, doit être fait pour servir non pas seulement à des personnes circonscrites dans les limites d'un diocèse, mais à toutes celles qui seront en mesure d'en faire usage. En faisant cette réflexion, nous parlons dans l'intérêt de tous, de l'auteur qui se fait connaître, de l'éditeur dont les ouvrages s'écoulent, et du public qui en profite. Ceci trouve surtout son application quand il s'agit d'augmenter la splendeur du culte divin, et en particulier du chant, sans lequel nos saintes cérémonies seraient sans vie. Aussi, dans les articles que nous avons publiés sur le chant ecclésiastique et spécialement sur la psalmodie, nous avons cru devoir prendre pour base le *Directorium chori* de Guidetti. Ce livre, sans doute, est incomplet, et reste dans les limites indiquées par son titre. Nous avons essayé de combler les lacunes qui s'y trouvent en consultant les auteurs anciens, et parmi les productions nouvelles, la seule édition de Reims et Cambrai, qui est la reproduction des anciens manuscrits. Pour ce qui concerne en particulier la distribution des syllabes dans les formules psalmodiques, nous avons eu recours au remarquable travail de M. Petit, qui reproduit aussi les auteurs anciens. Les *Mélodies grégoriennes* de Dom Pothier n'existaient pas encore, et assurément nous n'aurions pas négligé d'y recourir, si nous les avions eues entre les mains. Nous aurions corrigé l'intonation du troisième mode comme le fait M. Hetuin, en liant ensemble sur la même syllabe la deuxième note et la troisième, suivant ce qui est dit t. XLI, p. 457. Si l'on a recours à ces ouvrages, rien ne peut se restreindre dans une portion du champ du Père de famille. Mais quand on prend pour thème le chant spécial d'un diocèse, l'ouvrage, si bien fait qu'il soit, n'a plus une utilité aussi générale. Sa valeur serait aussi amoindrie si le

chant pris pour thème s'éloignait de la tonalité Grégorienne.

II.

Qu'en est-il, à ce point de vue, du travail dont nous parlons? Nous sommes heureux de pouvoir reconnaître qu'il nous donne un moyen très utile pour indiquer convenablement la distribution des syllabes dans les formules psalmodiques. Mais ces formules ne sont conformes ni au *Directorium chori* ni à celles qui se trouvent dans le *Scriptores* de Gerbert, ni aux anciens manuscrits. Ce sont les formules modernes de plusieurs éditions publiées en France, et qui n'ont pas d'autorité. Outre ces formules, on en ajoûte quelques autres du genre de celle dont on a parlé t. XXX. p. 63, et dans lesquelles il n'est pas possible de se conformer aux règles pour l'application desquelles a été spécialement composé le *Manuel de psalmodie pratique*. Ecrivant pour un seul diocèse, l'auteur a dû, vraisemblablement à son grand regret, en accepter les usages; mais nous avons peine à comprendre qu'il ait consenti à publier sous son nom un livre qui renferme de semblables formules. N'était-ce pas une raison de plus pour faire une œuvre qui pût être reçue partout ?

III.

Il nous reste à examiner la manière dont sont appliquées les règles d'après lesquelles les notes doivent être distribuées sur les syllabes qui composent les intonations, les médiations ou distinctions, et les terminaisons ou différences. Ces questions ont été traitées t. XXX, p. 162 et suiv. On peut facilement comparer avec ce travail le livre qui nous occupe. Il serait trop long de le parcourir en

entier, il nous suffira de jeter un coup d'œil sur les principaux passages.

Après une préface bien faite, mais peut-être un peu concise, on nous indique les formules psalmodiques. Ainsi que nous l'avons observé, on regrette qu'elles ne soient pas celles du *Directorium chori*, et d'y voir figurer des chants qui ne devraient pas trouver ici leur place. Ces chants sont intitulés *modes irréguliers*. Ils sont, en effet, très irréguliers. Quelques méthodes avaient donné ce nom aux six derniers modes grégoriens, qui, comme on l'a exposé t. XXIX, p. 483, ont beaucoup de rapport avec les six premiers : le neuvième a été appelé premier irrégulier; le dixième, deuxième irrégulier, etc. Si l'on entend cette dénomination dans un autre sens, il en résulte une certaine confusion. Quoi qu'il en soit, on verrait volontiers disparaître ces formules, en exceptant toutefois celles qui sont connues sous le nom de *deuxième irrégulier* et de *sixième royal*; on peut encore admettre la terminaison ou différence du quatrième qui monte à l'*ut*, et celle du cinquième qui se termine en *fa*. Nous avons traité cette question t. XXIX, p. 62.

Cela posé, sans entrer dans le détail de ces formules, nous passons à l'examen de la *Méthode* sous le rapport de la distribution des syllabes.

Le premier psaume indiqué est, naturellement, le psaume *Dixit Dominus* sur le premier mode. Nous n'avons aucune observation à faire sur la manière dont on fait chanter ce psaume, et d'après ce qui est dit t. XXX, p. 171, nous n'aurions pas mis à la p, 119 un *errata* pour noter d'une autre manière les mots *luciferum genui te*. On pourrait demander comment, avec la méthode indiquée dans l'*errata*, on chanterait ces mots, s'ils étaient à la médiation ? ou si l'on veut, comment on organiserait une médiation de quatre syllabes sur le verset *De mane usque ad vesperam finies me*, si l'on croit devoir faire une anticipation. Ici l'anticipation n'est pas nécessaire, attendu que la syllabe brève ne se rencontre pas sur une note accentuée, et on

ne voit pas pourquoi on corrige ici ce que l'on ne corrige pas à la p. 2, aux mots *genui te* chantés sur le troisième mode, ni à la p. 4, à ces mots indiqués sur le septième et le huitième. Pour le huitième qui se termine en *sol*, il nous semble avoir fait erreur t. XXX, p. 161, en indiquant deux accents mélodiques : l'enseignement de M. Cloët, qui donne comme accentuée la pénultième seule, est plus conforme à l'accentuation grammaticale, qui régit spécialement les formules psalmodiques. Ce dernier principe est admis par M. Hétuin à la p. 4 pour les mots *genui te*, et à la p. 8, pour *timentibus te*, et le principe contraire est appliqué à la p. 27 aux mots *diligentibus te*, non-seulement pour la terminaison en *sol*, mais aussi pour la terminaison en *ut* : on fait là une anticipation qui semble plus qu'inutile, et ne se fait pas ailleurs pour les cas analogues. Ces inconséquences se présentent de temps de temps.

On indique à la p. 5, le chant du psaume *Confitebor*. On corrige dans l'*errata* les mots *timentibus te* comme on l'a fait pour *genui te*. Cette correction ne semble pas devoir être faite, pour les raisons qui viennent d'être exposées. Il y aurait la même raison de la faire dans les formules du premier mode irrégulier, du deuxième irrégulier indiquées p. 6. Mais on est surpris de voir ces mots notés autrement à la p. 7, pour le troisième mode : on y fait l'anticipation qui n'est pas indiquée pour *genui te*, du même mode. Le huitième, puis le septième, p. 8 et 9, ne portent pas l'anticipation. On voit encore ici un peu de confusion dans l'application des principes (1).

(1) Parmi les modes dits irréguliers, on en trouve ici un qui se prête si peu aux règles données ici, qu'on se trouve obligé de mettre une note accentuée sur une pénultième brève. C'est une terminaison ou différence de cinq syllabes, dont la première note est accentuée, ce qui est insolite. Cette terminaison est appliquée au sixième mode, avec les notes *ut, la, fa, sol, fa*. Dans les mots *exaltabitur in gloria*, on fait l'élévation sur la syllabe *bi*. On aurait

Ces remarques sont suffisantes, sans qu'il soit nécessaire d'examiner en détail la notation de chacun des versets qui se trouvent dans ce livre. C'est une vérification à faire.

Dans les intonations solennelles des cantiques évangéliques du deuxième et du huitième modes, les trois premières notes sont prononcées sur les trois premières syllabes du texte, et comme on l'a observé t. XXX, p. 159, la troisième syllabe seule ne peut être une brève. Cette règle est observée à tous les versets indiqués p. 21 et 24, et l'on a soin, au verset *Deposuit*, de mettre ces deux syllabes ensemble sous les notes *ut fa* ou *sol ut*. Mais on fait de même pour les deux syllabes *rien* du mot *Esurientes*, sans songer que la syllabe *ri* n'est pas une brève. La seule pénultième brève doit être considérée ici : dans *Esurientes* la syllabe *ri* précède l'accent, et ne doit pas être traitée comme elle le serait dans *Esuriens*. Entre *Esurientes* et *Esurient* il y a la même différence qu'entre *sæculu* et *sæculorum*. De plus, au mot *Gloria*, on met deux notes sur la première syllabe, tandis que la syllabe *ri* peut très bien être mise au dessous de la deuxième note, comme on le fait toujours dans les introïts.

Dans la préface, on dit que jamais on ne doit chanter le psaume sur un mode qui n'est pas celui de l'antienne à laquelle il correspond : nous ne comprenons pas alors comment, à la p. 47 on donne le chant du psaume *Cum invocarem* sur plusieurs modes : car il se chante toujours sur le huitième. Le cantique *Nunc dimittis* se chante aussi toujours sur le troisième mode. La seule exception est

dû, au moins, la faire sur la syllabe précédente. Mieux encore, dans les mots *luciferum genui te*, on fait l'élévation sur la syllabe *fe* en ne faisant ensuite qu'une syllabe de *nui*. Comment expliquer ces choses? Quoi qu'il en soit, les règles de la psalmodie, comme on vient de le dire, n'ont pas été faites pour une terminaison de cinq syllabes dont la première est une note accentuée : une semblable terminaison ne peut se concilier avec l'accent tonique.

l'octave de Pâques. On aurait pu donner le chant du deuxième mode pour cette octave. Mais les autres modes n'ont pas ici leur application.

A la p. 92, on trouve le *Benedictus* avec le chant solennel du huitième mode. Dans l'intonation, la deuxième syllabe des mots *faciendam* et *sanctitate* est traitée comme pénultième brève. Celle du verset *Gloria Patri* est régulière; il faudrait donc ne pas tenir compte de l'*errata* indiqué p. 119 à cet endroit. Quant à la médiation *Altissimi vocaberis*, elle devrait, suivant les principes donnés t. XXX, p. 169, être anticipée d'une syllabe.

Dans la préface, on enseigne qu'à l'office des ténèbres, les psaumes s'entonnent à la dominante. Cette pratique, avons nous dit t. XXX, p. 65, semble conforme aux principes. Mais pourquoi, après avoir donné cette règle, les psaumes de la semaine sainte sont-ils indiqués p. 73 et suiv. avec l'intonation festivale ?

Ces quelques remarques, comme on le voit, n'attaquent pas le mérite intrinsèque du travail de M. Hétain et de ses collaborateurs. Elles sont l'expression d'un désir exprimé pour une deuxième édition de cet ouvrage, qu'on souhaiterait aussi peut-être voir imprimé en caractères plus forts. Un livre in-4° n'est pas fait pour être porté à la main, mais posé sur un pupître : il doit donc être lisible à distance. En parcourant ces pages, on est frappé d'une pensée qui se rapporte non seulement à ce livre, mais à tous ceux qui ont été publiés sur le chant et sur la liturgie pratique depuis l'époque où la France est revenue à la liturgie Romaine. Tous les livres composés par des hommes du métier, et assurément on ne peut refuser cette qualification ni à M. Hétain ni à ses collaborateurs, tous ces livres, si bons qu'ils soient dans leur ensemble et la plus grande partie de leurs détails, présentent quelques cotés faibles, d'où résultent des divergences dans la pratique. On y remédierait en réunissant ses forces, en formant quelques congrès où se réuniraient les personnes qui ont étudié ces matières. La discussion des questions controversées serait bientôt

close : elle ne serait point entravée par l'ignorance des membres du congrès qu'on suppose maîtres de la matière ; elle ne le serait pas non plus par le désir de faire prévaloir une opinion particulière, désir qui ne se produit pas dans l'esprit de ceux qui ont tourné et retourné les questions, et en ont sondé les cotés ardus.

P. R.

L'Editeur-Gérant : ROUSSEAU-LEROY.

Amiens. — Imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 16.

CORRESPONDANCE

Lettre de M. l'abbé Duchesne au Directeur da la Revue.

Monsieur le Rédacteur,

Dans une lettre insérée au numéro de Mars de votre Revue, S. Em. le cardinal Newman se plaint d'une faute de traduction, très grave, par laquelle j'aurais dénaturé sa pensée en le citant. Les personnes qui auront fait, sur leur exemplaire, la correction indiquée par votre vénérable correspondant, pourront constater qu'en substituant les mots une littérature théologique plus saine *à* une nouvelle littérature théologique, *on ajoute à peine une nuance à l'impression qui résulte de la phrase, prise dans son ensemble. Car si St Basile, St Grégoire, etc.* ont inauguré *(initiate), une littérature théologique, c'est que celle-ci n'existait pas encore ; en omettant de la qualifier de* plus saine, *j'ai certainement dénaturé le sens du mot anglais* sounder, *mais il résulte de tout mon texte que, pour moi comme pour le cardinal Newman, la théologie de la fin du IVe siècle est en progrès sur celle des siècles précédents et par conséquent plus saine.*

Quant à la différence d'édition, je regrette moi aussi de n'avoir pas eu à ma disposition l'édition de 1882 et

même d'en avoir ignoré l'existence. Du reste, l'atténuation que le vénérable auteur y a fait subir à sa pensée, ou plutôt à la première expression de sa pensée, je l'y avais introduite moi-même, avant de l'adopter comme mon opinion personnelle.

Agréez, monsieur le Rédacteur, l'expression de mes sentiments les plus distingués.

L. DUCHESNE.

Paris, 14 avril, 1883.

ORATIO

IN LAUDEM S. THOMÆ AQUINATIS

INSULIS HABITA

Die VII Martii, anno MDCCCLXXXIII

—

Pluribus licet ab annis laudes divi Thomæ inter hæc ejus natalitia prædicemus, justi tamen præconii materiam jam nunc deficere minimè est æstimandum. Quem enim doctrinâ pariter ac vita angelicum referentem exemplar venerati estis ; quem uberrimum mirati estis sacræ eloquentiæ fontem ; quem pium audistis Scripturarum interpretem ; quem agnovistis speculantem regulas morum in ipsis rerum essentiis undè infinitas ac tutissimas conclusiones derivare fas est (1), hunc etiam uti ecclesiastici dogmatis defensorem invictum, scientiæque apologeticæ patrem vobis proponere licet. Non enim Aquinas « oppositiones falsi nominis scientiæ (2) » tantum debellavit ; sed et quomodo bellandum ostendit ; non ipse modo « superiorum temporum errores unus profligavit (3), » sed et ad vincendum reviviscentem hodiè gentilismum principia stabilivit, methodum definivit, arma suppeditavit. Hæc si vobis, juvante Domino,

(1) Memorantur hic orationes indè ab anno 1878 à Collegii theologici Insulensis doctoribus habitæ.

(2) I. Tim. VI. 20.

(3) Encyclica *Æterni Patris*.

comperta fecerimus, non parva sancto Doctori patronoque dulcissimo laus accrescet : nec spernendam capesset Ecclesia utilitatem si quicumque pro illius defensione arma doctrinæ gerimus. Thomâ duce pugnantes, feliciter cum errore congressu ostenderimus « quia hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra (1). »

I

Neminem profecto latet hodiernos Ecclesiæ aggressores nil relinquere intentatum ut fidem velut inimicam rationi traducant, nullamque ferè abillis tradi disciplinam quæ teterrimo errore illo non inficiatur. « Evanuerunt enim eorum philosophi in cogitationibus suis (2), » et in iis etiam rebus quæ sunt in humanis cognitionibus præcipuæ (3) nihil tàm absurdum potuit reperiri quod non affirmaverint : nutant apud eos moralis scientia jurisque privati ac publici prudentia, utpotè a supremo suo fundamento, nempè Deo, avulsæ, factaque est historia in ignobile mendacii ac calumniæ adversus Ecclesiam instrumentum. Nec satis : ipsam enim hujusce orbis speculationem, quà Creatoris invisibilia nobis cognoscibiliter revelantur (4), vitiantes, Deum quoque suo regno pellere sunt conati ; imaginem vero et adoptionem ejus in turpissimam belluarum cognationem commutaverunt (1). Quid plura ? Blasphemant illi adversus Christum Ecclesiamque ejus : qui rege Christo, qui Ecclesiâ matre gloriamur, nihil reponemus ? Audacter edicunt illi nos à scientiâ peregrinos esse : non convincemus

(1) I. Joann. v. 2.
(2) Rom. I. 21.
(3) Encycl. *Æterni Patris.*
(4) Sap. XIII. 5, Rom. I. 18.
(5) Rom. I. 23. Psalm. XLVIII, 21.

eos quia « neque de scientiâ neque de disciplinâ æquamur (1) ? » Coacervant illi magistros librosque quibus à veritate ad doctas fabulas auditum imprudentium convertant (2) : validum nos non parabimus antidotum ne tristi tacta veneno multorum fides refrigescat et moriatur ? Absit ut incautâ taciturnitate causam religionis prodamus, negligamusque Apostoli præcepta monentis ut simus « parati semper ad satisfactionem omni poscenti rationem de eâ quæ in nobis est spe (3), et eos qui contradicunt arguere (4).

Jam vero ad hoc genus belli parandum, præceptum Angelici est peremptorium : « Est etiam necessaria, ait ipse, creaturarum consideratio non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos (5). » Audistis : Est necessaria creaturarum consideratio ; scilicet cum iis « qui nihil ultrà creaturas æstimant, » aut rerum creationem et gubernationem Deo abjudicant (6), bellandum est non tantùm eminùs, ex arce nempè Scripturæ traditionisque Ecclesiasticæ : sed et cominùs congrediendum, eas nempè doctrinas quas perverterunt in eorum cladem retorquendo. Cœlorum tractus emensi sunt ; abyssos terræ et maris scrutati sunt ; monumenta antiquitatis, hyeroglyphicaque ænigmata perlegerunt ; intimas materiæ particulas introspexerunt ; descripserunt quoque varios vitæ gradus et modos : hæc omnia, auctore divo Thomâ, in nostram philosophiam theologiamque sunt transferenda : hâc enim ratione fiet ut humana divinis in irrefragabilem synthesim conjun-

1) Tertull. Apologet. § 46.
(2) 2. Tim. IV. 3-4. II. Pet. I. 16.
(3) 1. Pet. III. 15.
(4) Tit. I, 19.
(5) Cont. Gent. lib. II, cap. 3.
(6) Cont. Gent. lib. II, cap. 3.

gantur, « pravorumque hominum consilia, et omnem altitudinem extollentem se adversùs scientiam Dei destruentes, in captivitatem redigamus omnem intellectum in obsequium Christi (1). »

Ac quidem præceptum quod ipse posuit Angelicus non præterivit. Non enim imprudenter affirmaverim eum, sicut in philosophicis theologicisque disciplinis, ità et in naturalibus scientiis principem, et « doctorem communem (2) » extitisse. Nonne principatum hunc manifestant quæ de Dei existentiâ, de opere creationis, de sensibilibus rebus, de hominis naturâ, ejusque operationibus in tot scriptis, et nominatim in utrâque Summâ, profundè disseruit? Nonne, ut verbis utar summi Ecclesiæ moderatoris, « hâc ipsâ ætate, plures iique insignes rerum physicarum doctores palàm testantur inter certas ratasque physicæ conclusiones et philosophica scholæ thomisticæ principia nullam veri nominis pugnam existere (3)? » Quapropter in pugnam pro re catholicâ tuendâ verè tunc tantum accingemur, cum Angelici magistri præcepto exemplisque obsequentes, præclara nostri ævi in omni disciplinâ excogitata et inventa nostra fecerimus. Non igitur ii sumus qui sancti Thomæ placitis quibuslibet nihil addendum aut nihil detrahendum, et in ejus verba serviliter jurandum putemus; neque enim inficiamur plura esse scientifica facta quæ ab ipso, prout ferebat ætatis illius quâ vixit, conditio, aut penitùs ignota, aut partialiter et minùs accuratè nota fuerint. Hæc ad sapientiam Angelici haud pertinent, et fundamentalia quæ posuit principia non labefactant, undè ista ampliari aut etiam corrigi legitimum est et opportunum. Minimè ergo credendum nos

(1) 2. Cor. X. 4-5.
(2) Cf. Sylvium Duacensem, Or. paneg. in festo S. Thomæ, II.
(3) Encycl. *Æterni Patris*.

funebria rationis agere cùm agnoscimus quod « ratio ad humanum fastigium Thomæ pennis evecta jam sublimiùs nequeat assurgere (1) ; » lex enim philosophici æque ac theologici profectùs inconcussa manet ut « vetera novis augeantur, ut quod in Ecclesiâ, Dei agriculturâ, à patribus satum est, hoc idem filiorum industriâ excolatur, et observetur ; hoc idem floreat et maturescat, hoc idem proficiat et perficiatur (2) »

II

Verum « non sola satis est consideratio naturæ, sed altius assurgendum est, » ait prælaudatus Ecclesiæ Pontifex, « et danda solerter opera investigandis legibus et principiis undè rerum unitas in varietate et mutua affinitas in diversitate proficiscuntur. » Juxtà enim pulcherrimam ipsius Angelici doctrinam, quanto intellectus superior fuerit, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit : « undè ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscunt per multa, et tanto amplius per multa quanto amplius intellectus inferior fuerit (3). » Indè sponte fluit præstantissimam esse inter omnes illam erudiendi et arguendi methodum quam divus Thomas est amplexus : quâ nempè quidquid humanâ investigatione exploratum, ad supremas rerum rationes revocat, undè celso quasi in culmine positus, omnium disciplinarum plagas intuetur, quæstiones aptè disponere, easque ex argumentis è penu rei desumptis fulcire novit. Atque hic est propriè modus intelligendi

(1) Encycl. *Æterni Patris.*
(2) Vinc. Lerin. Comm. CXXX.
(3) I. Q. LX. A. III.

angelorum, quorum doctrinam ac virtutem Thomas æmulatus rectissimè et eorum nomine decoratur, et in exterminium infidelitatis à cœlo creditur Ecclesiæ datus.

Quà autem claritate res ab Angelico in suis principiis intùs legebantur, eàdem perspicuitate easdem in ejus operibus expositas invenietis. Attendite, quæso, demonstrandi methodum : pro subjectæ enim materiæ opportunitate mirabilem modo synthesim, subtilem modo analysim, semper autem accuratas definitiones, dilucidas distinctiones fallique nesciam syllogismi formam adhibet. Stylum observate : tanta est dicendi proprietas, ut qui vocabula Scholæ usu trita penitus non ignorarit sub verbis Thomæ nitido quasi sub crystallo splendescere mirabitur veritatem. Rectè igitur opera Thomæ « castrorum aciem ordinatam » dixeris, hostibus quidem Ecclesiæ odibilem et terribilem, ipsi autem Ecclesiæ invictum propugnaculum ; optimo ergo jure « Conciliis œcumenicis adfuit Thomas et penè præfuit adversus errores ineluctabili vi et faustissimo exitu decertans (1); » merito etiam supremus christianorum Doctor in incomparabilis hujus viri doctrinà spem incrementi scientiarum, consensionis animorum in eâdem veritate, instaurationisque universæ societatis collocavit.

Sed, quæret aliquis, in hoc scientifico itinere hominis ad Deum, quo pacto fieri potuit ut Angelicus inter tot viæ salebras pedem nunquam offenderit, quibusve auxiliis ex illà adversùs tot erramenta colluctatione non modo victor, sed et vulnere liber exierit. Respondeat ipse Angelicus : « Cum Intellectus noster, ait ipse (2),

(1) Encycl. *Æterni Patris*.
(2) Cont. Gent. I, c. IV.

se habeat ad ea quæ sunt manifestissima in naturâ sicut oculus vespertilionis ad solem, salubriter divina providit clementia ut ea etiam quæ ratio investigare potest fide tenenda præciperet ; » idcirco ea quæ fidei contrariantur, eo ipso Angelicus falsa decernit : « nec enim demonstrationis vim habent, sed sunt tantùm rationes probabiles et sophisticæ quæ solvi possunt (1). » Caute ideo tutoque pede et tanquàm « fortis armatus » incedit sanctus Doctor; imitemur eum et nos : nec enim timendum erit quod aliquando, dùm viam nostram sidus amicum revelationis illuminabit, falsa pro veritate accipiamus, aut impiâ cum errore pace initâ fidei intellectum falsæ scientiæ placitis accommodemus (2). Neve aliquis jura rationis negata asserat : apud Thomam enim eadem sarta tectaque manent, fides rationi consociatur ambæque sorores mutuam sibi opem ferunt, dum « recta ratio propriis principiis propriâque methodo fidei fundamenta demonstrat, et ad scientiarum Dominum perducit, fides vero rationem ab erroribus liberat ac tuetur, multiplicique cognitione instruit (3). »

Manifestum igitur est, auditores humanissimi, discipulique charissimi, planam nos victricemque bellandi methodum ab Angelico doceri. Verùm, ejus sapientiæ nos « excolendos, et penitùs enutriendos (4) » ità non tradamus ut obliviscamur ex quo fonte ipse fluenta doctrinæ suæ derivaverit. Non enim eam studio aut labore suo peperit (5), sed potissimùm hausit « è fontibus Salvatoris (6), » cujus meditatione assiduâ.

(1) Cont. Gent. I. c. VII.
(2) Cf. Syllabi Prop. 8-15.
(3) Summ. Vat. Const Ia de Fide.
(4) Encycl. *Æterni Patris.*
(5) Brev. Rom. in festo S. Thomæ.
(6) Isa. XII. 3.

imitationeque fideli inclytus extitit; ad quem crucifixum aut sub Eucharistico velamine latentem « ubi dubitabat recurrebat, à quo revertebatur clarificatus et doctus (1). » Nos pariter, memores quod victoria « non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei (2), » vitæ sanctimoniâ et orationis assiduitate oculos mentis in supernos montes sublevemus undè bella Domini sustinentibus veniet auxilium nobis (3), undé et cum rex Christus bonis militibus suis rationem laborum expetiturus occurret, possimus dicere : « Bonum certamen certavi... fidem servari, in reliquo reposita est corona (4). »

H. Moureau.

(1) Guil. de Thoco ap. Bollant 7 Mart.
(2) Rom. IX. 16.
(3) Psalm. CXX, I.
(4) 2. Tim. IV. 7.

LES AFFIRMATIONS DE JÉSUS-CHRIST

SONT LES AFFIRMATIONS D'UN HOMME-DIEU

Divinité de Jésus-Christ d'après les Synoptiques

—

Cinquième Etude (1)

—

Le discours aux disciples

« Dans la mission qu'il s'était donnée, Jésus ne se « proposait pas seulement une action immédiate sur « des masses populaires incessamment renouvelées et « naturellement mobiles, il voulait fonder quelque « chose de durable. A cet effet, il lui fallait un cercle « plus étroit de disciples constamment groupés autour « de lui, et plus capables que la foule de recevoir sa « pensée et de se laisser pénétrer de son esprit (2). »

Cette transition nous est fournie par le Dr Strauss. Reproduire le discours aux Douze, c'est donc saisir la pensée du Maître et son esprit : on n'en saurait nier l'*authenticité :* le docteur allemand le range, ainsi que le sermon sur la montagne, parmi les plus authentiques. Et M. Renan ? Non-seulement il ne conteste pas

(1) Voir la *Revue*, numéro de Mars 1883.
(2) Nouvelle vie de Jésus, tome I, p. 355.

sa valeur historique, mais il s'appuie sur le texte des instructions du Maître à ses disciples, pour dire que Jésus « n'était plus le fin et joyeux moraliste des pre-« miers jours, mais le géant sombre qu'une sorte de « pressentiment grandiose jetait de plus en plus hors « de l'humanité (1) : » que « dans ces moments de « guerre contre les besoins les plus légitimes du cœur, « il avait oublié le plaisir de vivre, d'aimer, de voir, de « sentir (2) : » que « Jésus n'était plus libre, et que « parfois on eût dit que sa raison se troublait (3). » Fidèle à ses habitudes, l'académicien français fait suivre ces sévères appréciations d'excuses pharisaïques et d'une défense hypocrite. « Ce n'est pas, dit-il, que sa « vertu baissât, mais sa lutte au nom de l'idéal contre « la réalité devenait insoutenable. Il se meurtrissait et « se révoltait au contact de la terre (4). »

Mais si ce jugement est fondé, pourquoi, au lieu d'une pâle et partiale analyse, ne pas mettre sous les yeux du lecteur les instructions que Jésus a données à ses disciples ? Ce serait plus logique et plus loyal. Pourquoi agir autrement ? Nous nous abstenons de juger. Notre manière de procéder est différente : nous convions le lecteur à étudier la parole même de Jésus. Ici comme partout, elle porte sa preuve avec elle-même : elle nous montre Jésus « non pas meurtri au contact de la terre, » mais dominant de loin toute créature et l'attirant à lui.

Jésus envoya donc les Douze, et il leur donna ses ordres : *N'allez pas parmi les gentils et n'entrez pas dans les villes samaritaines, mais allez plutôt aux*

(1) Vie de Jésus, p. 312.
(2) Vie de Jésus, p. 313.
(3) Vie de Jésus, p. 318.
(4) Vie de Jésus, p. 319.

brebis de la maison d'Israël qui sont égarées (1). Il s'agit ici, on le comprend, de la première mission des Apôtres : elle se borne à la Galilée et à la Judée proprement dite. Les disciples ont à faire comme l'apprentissage de leur futur apostolat : celui-ci s'étendra au monde entier. Les limites tracées par Jésus sont provisoires : il n'en est pas de même des règles de conduite qu'il va leur prescrire. Plus tard, quand il leur dira : *Allez, enseignez toutes les nations!* ils s'en souviendront. *Allez donc*, poursuit Jésus, *prêchez et dites : le royaume des Cieux est proche.* Ceci ne répond guère aux idées messianiques répandues dans le peuple : Israël convoitait l'empire du monde ; Jésus lui annonce le *royaume des Cieux.*

Quelles lettres de créance remet-il à ses ambassadeurs ? Ecoutons. *Guérissez les infirmes, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons.* Ce langage évidemment dénote un esprit troublé : Jésus « croit aux miracles et aux esprits ! » M. Renan s'en étonne. Il y a une chose plus étrange : Jésus communique sa foi et la persuasion de son pouvoir. Un jour, les Apôtres, au retour d'une de leurs courses, où Dieu avait opéré des prodiges par leurs mains, s'écrièrent : *les démons mêmes nous obéissent* (2) ! Il n'y eut donc pas d'imposture : des promesses fanfaronnes eussent trahi le Sauveur : en voyant que le prétendu pouvoir de faire des miracles demeurait lié entre leurs mains, les disciples désabusés eussent quitté Jésus. Mais si réellement ils virent, à leur commandement, la maladie s'enfuir, la langue des muets se délier, les yeux des aveugles s'ouvrir, que durent-ils en conclure ?

(1) Matth. X, 5.
(2) Luc X, 17.

Que Jésus, qui leur avait donné ce pouvoir, commandait à la maladie et à la mort ; que Jésus était Dieu.

En effet, l'audace que respirent ces paroles est surhumaine. Qu'un Napoléon ou un Alexandre dise à un général : empare-toi de telle ville, soumets tel pays, franchis tel fleuve ; cela se conçoit : mais qu'un homme dise à d'autres hommes — et à des hommes simples et grossiers — Allez ! prêchez ! guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux ; et que ces hommes, en vertu de cette autorisation, accomplissent des prodiges, voilà ce qui dépasse toute conception, et qui découvre le doigt de Dieu. Quand le roi de Syrie, au bruit des miracles d'Elie, eut envoyé le général Naaman, attaqué de la lèpre, au roi d'Israël, pour qu'il le délivrât de cette hideuse maladie, celui-ci déchira ses vêtements et s'écria : *Suis-je un Dieu pour pouvoir ôter et rendre la vie ? Pourquoi envoie-t-il cet homme afin qu'il le guérisse ? Vous le voyez*, le roi de Syrie *ne cherche que des prétextes pour rompre avec moi* (1). Ce cri est le cri de la conscience. En présence des infirmités qui accablent la nature humaine, l'homme sent trop bien son impuissance, pour faire dépendre le retour à la santé, à la vie, du mouvement de ses lèvres. Et Jésus non content de rendre la vue aux aveugles, de faire marcher les boiteux, de délier la langue des muets, partage ce pouvoir avec d'autres. Quel fondateur de religion a agi de même ? Quelle religion élève de nos jours la prétention, en dépit des rancunes de la libre-pensée, de posséder le secret des miracles ? Seule, la religion de Jésus, celle qui a hérité des Apôtres ; l'Eglise catholique (2).

(1) Les Rois, l. IV, ch. V. 1.

(2) Voir le tome V du bel ouvrage de l'abbé Moigno : *Les splendeurs de la foi*, qui a pour titre particulier : *Le Miracle au tribunal*

A côté de ce pouvoir prodigieux, Jésus « exige de « ses associés un entier détachement de la terre. *Ce « que vous avez reçu gratuitement, transmettez-le « gratuitement,* » disait-il en son beau langage. Cette appréciation du style de Jésus est de M. Renan. Combien est plus beau, plus touchant, le commandement lui-même ! Ils s'en iront donc ces hommes simples, s'essayant à la prédication du royaume des Cieux, s'essayant au pouvoir des miracles ; la foule les entourera ravie et émerveillée. Que répondront-ils ? Quelle sera leur conduite ? Ne profiteront-ils pas de l'admiration du peuple pour s'enorgueillir et amasser des richesses ? Consultons l'histoire.

Pierre et Jean ont dit au boiteux du Temple — il l'était depuis la naissance — *Au nom de Jésus de Nazareth, lève-toi et marche* ! Et ce mendiant infirme, qu'on déposait tous les jours à la porte du sanctuaire, sollicitant ainsi la charité de ceux qui entraient, cet homme se lève et marche. La foule, frappée de stupeur, entoure Pierre et Jean. Effrayés, ceux-ci s'écrient : *Pourquoi nous regardez-vous avec admiration, comme si c'était par notre puissance ou par notre autorité que nous eussions fait marcher cet homme... C'est la foi au nom* de Jésus *qui a raffermi ses pieds* (1) ! Oui,

de la Science. Dans ce volume, le savant directeur du Cosmos, reproduit en grande partie le procès de béatification et de canonisation de S. Joseph Labre. « Voici, dit-il, que pour la première fois, « j'apporte la démonstration rigoureuse et complète, par la science « la plus avancée, la consécration éclatante par le tribunal le plus « auguste et le plus éclairé de l'univers, de cinq miracles en tout sem- « blables aux miracles de l'Evangile, opérés de nos jours en plein « dix-huitième et dix-neuvième siècle. » C'est une réponse, brutale comme tout fait, à cette assertion de M. Renan : « Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté. »

(1) Actes III.

ils ont reçu gratuitement, ils donnent de même : ils renvoient la gloire de leurs prodiges à Jésus, l'auteur véritable ; leur crainte, c'est qu'on leur en attribue une part.

Et si on leur offre de l'argent ? Ils répondent comme répondit Pierre au magicien Simon, qui voulait lui acheter le pouvoir d'accompagner l'imposition des mains de la descente visible du Saint-Esprit : *Que ton argent périsse avec toi* ! L'*auri sacra fames* du poëte les laisse insensibles ; ils triomphent de l'or, puissance immense et qui a des courtisans innombrables.

D'où vient que ces Juifs — naturellement intéressés comme tous ceux de leur race — soient restés supérieurs à cette vapeur subtile qui s'appelle la gloire, supérieurs surtout à la fascination de l'or ? Parce que la parole de Jésus retentissait à l'oreille de leur cœur : *Vous avez reçu gratuitement, transmettez gratuitement.*

N'ayez, continue le Sauveur, *n'ayez ni or, ni argent, ni aucune monnaie dans votre bourse ; n'emportez pour le voyage ni sac, ni un second vêtement, ni souliers, ni bâton, car l'ouvrier mérite sa nourriture.* M. Renan traite ces règles d' « utopies » : elles le seraient en effet en toute autre bouche qu'en la bouche de Jésus. Nul autre homme n'oserait exiger de ses partisans un tel détachement, et nul homme, si grand fût-il, ne l'obtiendrait. Quand Jésus parle, les utopies se réalisent à la lettre : témoin, la vie de S. François que le même écrivain traite de « légende, » comme si la légende ne continuait pas sous nos yeux !

* * *

La pratique du plus complet renoncement demande

par Jésus à ses disciples et qu'il leur fait pratiquer, est un signe de la force divine qui résidait en lui. Ce signe grandit à mesure qu'on avance dans l'étude de ces instructions : Jésus proclame l'absolue nécessité de sa doctrine pour être sauvé. Ecoutons.

Dans quelque ville ou dans quelque village que vous entriez, informez-vous s'il y a là un homme de bien, et restez chez lui jusqu'à votre départ... Quiconque ne vous reçoit pas ou n'écoute pas vos paroles, sortez de la maison ou de la ville, et secouez la poussière de vos pieds. En vérité, je vous le dis : Il y aura, au jour du jugement, moins de rigueur pour Sodome et Gomorrhe que pour cette ville-là !

Jésus, on le voit, impose sa doctrine ; il la déclare nécessaire au salut, il l'affirme sous serment. La repousser, c'est s'exposer à un malheur pire que celui qui a englouti les villes coupables. Quel autre fondateur a osé s'exprimer de la sorte ? L'audace de Mahomet a-t-elle été jusqu'à affirmer que sa religion, à l'exclusion de toute autre, fût absolument nécessaire au salut ! Le Coran dit le contraire, Jésus seul a revendiqué pour sa parole le droit exclusif d'être écoutée. « Pressant, impératif, dit M. Renan, il ne souffrait « aucune opposition, il faut se convertir, il attend. »

Oui ! « il faut se convertir, » et quand Pierre a parlé la première fois aux Juifs, il a insisté sur l'absolue nécessité de croire en Jésus-Christ pour être sauvé. Pleinement convaincu de la parole du Sauveur, il s'est écrié en plein Sanhédrin : *Il n'y a point de salut en nul autre. Sous le ciel il n'est point d'autre nom donné aux hommes, en vertu duquel nous puissions être sauvés* (1).

(1) Actes IV, 12.

Est-ce à dire que quiconque n'est pas disciple du Christ, soit nécessairement damné? Et faut-il admettre les absurdités théologiques que Jean-Jacques Rousseau place sur les lèvres du Vicaire savoyard, et que les scribes de la libre-pensée ont répétées sur tous les tons? « Vous m'annoncez, fait-il dire au Vicaire Savoyard « un Dieu né et mort il y a deux mille ans, à l'autre « extrémité du monde, dans je ne sais quelle petite « ville, et vous me dites que tous ceux qui n'auront « pas cru à ce mystère seront damnés. Voilà des cho- « ses bien étranges pour les croire si vite, sur la seule « autorité d'un homme que je ne connais point! Pour- « quoi votre Dieu a-t-il fait arriver si loin de moi les « événements dont il voulait m'obliger d'être instruit? « Est-ce un crime d'ignorer ce qui se passe aux Anti- « podes? Vous venez, dites-vous, me l'apprendre: « mais pourquoi n'êtes-vous pas venu l'apprendre à « mon père, ou pourquoi damnez-vous ce bon vieillard « pour n'en avoir jamais rien su? (1)

Eh bien! non, jamais ni l'Eglise, ni Jésus-Christ n'ont enseigné chose pareille. Rousseau a écrit: « la majesté des Ecritures m'étonne, la sainteté de l'Evangile parle à mon cœur.» Pourquoi n'a-t-il pas consulté l'Evangile avant de laisser tomber de sa plume les récriminations incroyables qui précèdent? Il eût entendu Jésus-Christ donner ces instructions à ses Apôtres: *Quiconque ne vous reçoit pas ou ne vous écoute pas, il y aura pour lui plus de rigueur que pour Sodome et Gomorrhe.* Il faut donc, d'après la parole du Sauveur, avoir eu l'occasion de recevoir et d'écouter le Ministre de l'Evangile; il faut avoir repoussé sciemment cette faveur pour être punissable. « Le bon vieillard » de

(1) Emile, Livre IV.

Rousseau n'a ainsi rien à craindre, lui qui « n'a jamais rien su. » Ce n'est pas un crime d'ignorer ce qui se passe aux Antipodes ; mais cela peut être un crime de lèse-conscience de fermer les yeux à la lumière de l'Evangile, à laquelle « chacun de nous doit ce qu'il y a de meilleur en lui. »

*
* *

Le pouvoir des miracles, le détachement complet exigé et obtenu, la proclamation de l'absolue nécessité de sa doctrine ne servent pour ainsi dire à Jésus que de préambule : c'est le portique du temple où éclate sa divinité. Les affirmations qui précèdent, si étonnantes néanmoins, disparaissent devant les affirmations qui suivent

Voici, dit le Maître à ses disciples, *que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups : soyez donc prudents comme des serpents et simples comme des colombes. Cependant tenez-vous en garde contre les hommes, car ils vous livreront aux tribunaux, et ils vous feront fouetter dans leurs assemblées ; vous serez menés devant les gouverneurs et les rois à cause de* MOI, *pour* ME *rendre témoignage, devant eux et devant les nations*. Est-ce assez de sacrifice et d'abnégation ? Non ; il faut qu'ils s'oublient jusqu'au milieu des supplices ; car le Maître poursuit : *Quand on vous livrera, ne songez pas comment vous parlerez, ni ce que vous direz ; car il vous sera donné à cette heure même ce que vous aurez à dire. Car ce n'est pas vous qui parlez, mais l'Esprit de votre Père céleste qui parle en vous.* Si Jésus n'est selon l'expression de M. Renan, qu'un « charmant rabbin » d'où lui vient l'assurance de promettre les lumières d'en Haut à ses

disciples ? Mais que dis-je : charmant rabin ! Tout ce qu'il y a de gracieux en lui a disparu; il ne reste plus au dire de l'académicien français, qu'un « sombre géant. » Et en effet, voici le dernier coup de pinceau qu'il donne au lugubre tableau de l'avenir réservé à ses disciples. *Le frère livrera le frère à la mort, et le père son fils ; les fils se soulèveront contre leurs parents et les feront mourir ; et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Cependant celui qui sera constant jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé.* (1)

Quel discours ! Quelle provocation ! La plume tombe des mains et l'esprit est comme saisi de vertige. Est-ce là le langage d'un homme qui rêve la conquête du monde ? Il n'essaie que des images de mort, il ne prédit que des persécutions. Est-ce un moyen efficace de gagner des partisans et de se les attacher? A cause de Moi, leur crie « ce sombre géant, » vous serez traînés devant les tribunaux, vous serez conspués et fouettés dans les assemblées; quel avantage en résultera-t-il pour vous ? Aucun. Vos souffrances, l'opprobre qui pèsera sur vous, votre héroïsme au milieu des supplices ne doivent servir qu'à ME rendre témoignage, à MOI.

Leur héroïsme, dis-je; oui, et, nous venons de l'entendre, Jésus exige de ses disciples une inaltérable et sereine patience; il veut qu'en présence des juges, et en face de la mort, ils lui appartiennent non seulement de corps, mais que leur âme lui demeure docile : *ne songez pas comment vous parlerez, ni à ce que vous direz*; confiez-vous à *Moi*. Et puis, quelle déchirante peinture ! Tous les liens de famille seront brisés; la guerre sera dans chaque foyer; les frères seront des

(1) Matth. X. 22.

ennemis, et les parents les bourreaux de leurs fils et de leurs filles : *à cause de mon nom vous serez haïs de tous* ! Et maintenant allez, marchez à la victoire....! Félicitez-vous de souffrir à cause de Moi. Réjouissez-vous que les tourments et la mort que vous allez endurer me rendent gloire. A cause de Moi attirez sur vous les malédictions de vos proches ; exposez-vous à la risée, à la colère, à l'aveugle vengeance des peuples ! Je le répète : quel langage et quelle folie !

De la folie, de la démence ! Non, il n'y en a pas. M. Renan nous en donne l'assurance : « Le fou, dit-il, « ne réussit jamais. Il n'a pas été donné jusqu'ici à « l'égarement d'esprit d'agir d'une façon sérieuse sur « la marche de l'humanité (1) » Or, l'influence de Jésus sur l'humanité a été décisive, universelle, nul n'a eu des adversaires, nul n'a été aimé comme lui. *Vous serez haïs de tous à cause de* Moi, avait dit Jésus. Trente ans environ après la mort du Sauveur, Tacite nous montre l'accomplissement de cette parole. Ceux, dit-il, que le vulgaire appellait chrétiens, » étaient odieux à tous et convaincus de haine envers le genre humain : *invisos.... odio humani generis convicti.* Les persécutions cependant n'effraient pas les disciples du Christ. En dépit de tous les tourments, ils se multiplient ; il règne parmi eux, sur la souffrance et le plaisir, sur la gloire et le déshonneur, un courant d'idées étranges. Paul écrit aux habitants d'une ville de Macédoine, convertis à la religion nouvelle : *Il vous est donné, pour l'honneur du Christ, non seulement de croire en lui, mais de souffrir pour lui* (2). Faveur singulière que celle de souffrir : Saint Jacques s'adresse

(1) Vie de Jésus, p. 57.
(2) Philip. I, 29.

aux Juifs dispersés parmi les nations, par l'intolérance de leurs compatriotes : *Soyez persuadés, mes frères, que vous avez tout lieu de vous réjouir, quand vous serez mis à diverses épreuves* (1). Saint Pierre renchérissant sur tout cela, écrit aux peuples de l'Asie Mineure : *vous tressaillirez de joie d'être maintenant affligés afin que l'épreuve de votre foi soit un sujet de louange, de gloire et d'honneur pour Jésus-Christ.* (2). Faut-il multiplier les citations, et montrer que Jésus, après sa disparition de ce monde, a imprimé à ses disciples un élan que rien n'a su arrêter, des sentiments d'affection, triomphant des supplices et de la mort? Non, cela n'est pas nécessaire, mais il importe de conclure.

« Concevez-vous un mort, faisant des conquêtes avec « une armée fidèle et toute dévouée à sa mémoire ? « Concevez-vous un fantôme qui a des soldats, sans « solde, sans espérance pour ce monde-ci, et qui leur « inspire la persévérance et le support de tous les « genres de privations ! Hélas ! le corps de Turenne « était encore tout chaud, que son armée découragée « décampait devant Montecuculli. Et moi, mes armées « m'oublient tout vivant, comme l'armée carthaginoise « d'Annibal. Si moi qui les avais menés à la victoire « je n'ai pu vivant réchauffer ces cœurs égoïstes, par « où donc, étant glacé moi-même par la mort, par- « viendrais-je à entretenir, à réveiller leur zèle ? »

Le lecteur l'a deviné ; ce jugement est de Napoléon. Le pronom : moi, revient souvent sur ses lèvres, mais que ce moi est petit à côté du Moi de Jésus-Christ ! « Maintenant, continue l'Empereur, maintenant que je

(1) Jac. I. 2.
(2) t. S. Petr. I, 7.

« suis à Sainte-Hélène, maintenant que je suis cloué « sur ce roc, qui bataille et conquiert des empires pour « moi ? Où sont les courtisans de mon infortune ? « pense-t-on à moi ! Qui se remue pour moi en Europe ? « qui m'est demeuré fidèle, où sont mes amis ?... (1) »

Et, depuis dix-huit siècles, sur toute la surface de la terre, l'on se souvient de Jésus : il a partout des soldats « sans solde, sans espérance en ce monde, » heureux de lui appartenir; l'on bataille et l'on meurt pour lui. Quel est ce mystère ? Mort, le Christ vit et règne dans les cœurs de plusieurs millions d'hommes. La raison humaine seule conçoit-elle et explique-t-elle un tel spectacle ?

*
* *

Les exigences de Jésus vont grandissant toujours. Il appelle tous les hommes à le reconnaître et à l'honorer; sa voix s'adresse à tous; à tous, il promet selon la diversité de leur conduite, une gloire sans fin ou un désaveu éternel. *Quiconque*, dit-il, *se déclarera pour* MOI *devant les hommes, et* MOI *je me déclarerai pour lui devant mon Père qui est dans les cieux; mais quiconque* ME *désavouera devant les hommes, et* MOI *je le désavouerai devant mon Père qui est dans les cieux* 2). Jésus s'érige en juge, il se présente à tous les hommes comme l'objet de leurs adorations; au ciel il récompense ou il rejette.

Je n'insiste pas davantage. Cette déclaration est toute imprégnée du MOI divin; celle qui suit, est plus décisive encore.

(1) De Beauterne Sentiment de Napoléon sur le Christianisme p. 151-167. Bruxelles 1844.

(2) Matth. X, 32.

Ne pensez pas, continue le Sauveur, *que je sois venu apporter la paix sur la terre, je ne suis pas venu y apporter la paix, mais y jeter le glaive. Car je suis venu diviser l'homme d'avec son père, et la fille d'avec sa mère, et la belle-fille d'avec sa belle-mère, et ceux qui habitent la même maison seront ennemis.* Dépassant toute mesure, écrit M. Renan, il osait dire : » *Qui aime son père ou sa mère plus que* MOI, *n'est pas digne de* MOI, *et qui aime son fils ou sa fille plus que* MOI, *n'est pas digne de* MOI. *Et qui ne prend pas sa croix, et ne me suit pas n'est pas digne de* MOI. *Qui sauve sa vie, la perdra : et qui la perd à cause de* MOI, *la sauvera* (1).

Quelles exorbitantes exigences ! Elles sont ou divines ou monstrueusement folles. Conçoit-on qu'un homme, si fin, si supérieur, si grand soit-il, élève la prétention de se faire aimer, de régner sur les cœurs, partout, où il y a des hommes, c'est-à-dire dans le monde entier, et jusqu'à la fin des temps ? Conçoit-on que cet homme ait l'audace de se placer entre le fils et le père, entre l'époux et l'épouse ; que dis-je, qu'il réclame le cœur du père avant le fils, l'affection reconnaissante de la fille, avant la mère ? Cela ce conçoit-il ? Et les prétentions de Jésus vont au delà. Il veut être aimé plus qu'un frère aime son frère ; la tendresse filiale ne lui suffit pas, il ne se contente pas même des *trésors* d'amour d'un père, d'une mère, pour ses enfants : il veut être aimé au-dessus de tous. Quiconque ne l'aime pas de la sorte, il le rejette : *il n'est pas digne de* MOI, ajoute-t-il.

Une telle prétention de la part du mortel à la fois le plus parfait et le plus puissant, soulèverait une violente

(1) Matth. X, 35-39.

indignation ou provoquerait une immense risée. On douterait de sa raison. De nos jours, que pensent de ce discours, incroyable et très authentique, les écrivains libres penseurs? Jésus, écrit M. Renan, « était, on « peut le dire, totalement hors de la nature; la famille « l'amitié, la patrie n'avaient plus aucun sens pour « lui (1). » Et ailleurs: « Quelque chose de plus qu'hu- « main et d'étrange se mêlait alors à ses paroles; « c'était comme un feu dévorant la vie à sa racine, et « réduisant tout à un affreux désert (2). » « Jésus, dit-il « encore, ne se dissimulait pas l'épouvantable orage « qu'il allait soulever dans le monde (3). »

Oui, ces paroles ont bouleversé le monde; mais ce bouleversement, cet orage épouvantable établissent sa divinité. Comment « le charmant rabbin » dont M. Renan nous trace une si idéale peinture, a-t-il forcé l'attention, non-seulement de ses contemporains, ce qui eût été déjà colossal, mais de l'humanité, depuis bientôt deux mille ans? Comment s'est-il imposé et s'impose-t-il encore à des milliers et à des milliers de jeunes gens et de vierges, qui sans renier aucune des légitimes affections de la nature, lui élèvent dans leur cœur un trône d'amour? Un écrivain, qui a éprouvé un déchirement cruel, va nous le dire. « Quel est donc « cet amant invisible, mort sur un gibet, il y a dix- « huit siècles, et qui attire ainsi à lui la jeunesse, la « beauté et l'amour? qui apparaît aux âmes avec un « éclat et un attrait auxquels elles ne peuvent résis- « ter? qui fond tout-à-coup sur elles et en fait sa proie? « qui prend toute vivante la chair de notre chair et « s'abreuve du plus pur de notre sang? Est-ce un

(1) Vie de Jésus, p. 163.
(2) Vie de Jésus, p. 312.
(3) Vie de Jésus, p. 317.

« homme ? Non, c'est un Dieu. Voilà le grand secret, « la clef de ce sublime et douloureux mystère. Un « Dieu seul peut remporter de tels triomphes et « mériter de tels abandons... » Ces lignes sont du noble et généreux De Montalembert; elles ont jailli de sa plume, ou plutôt de son cœur déchiré, le jour où sa fille l'avait quitté pour entrer au cloître.

L'exigence de Jésus, dit Renan, « était comme un « feu dévorant la vie à sa racine, et réduisant tout à « un affreux désert. » Cette assertion est mensongère et calomnieuse. Ceux qui renoncent à tout pour suivre Jésus, n'étouffent pas la vie de leur âme; ils vivent par l'intelligence, par le cœur d'une vie surabondante. Les solitudes ne sont pas un « affreux désert; » il y a un parfum qui les embaume et qui enivre ses habitants. Ecoutons cet écho du couvent, mille bouches le répètent à la fois. « Jésus présent, dit l'auteur de l'imitation, « moine lui-même, Jésus présent, tout est bien et rien « ne semble difficile; mais Jésus absent, tout devient « pénible... Heureux instant où Jésus appelle des « larmes à la joie de l'esprit ! Que vous êtes insensible « et aride sans Jésus ! Ne l'avoir pas, c'est perdre « plus que tout au monde.

« Que peut nous donner le monde sans Jésus ? Etre « sans Jésus, c'est un dur enfer; être avec Jésus, c'est « un doux paradis. Qui trouve Jésus, trouve un pré- « cieux trésor, où plutôt un bien au-dessus de tout « bien. Et qui perd Jésus, perd infiniment plus que s'il « perdait le monde entier.

« Sans ami, vous ne sauriez vivre heureux; et si « Jésus n'est pas votre ami préféré, n'attendez que « tristesse et désolation. C'est donc folie de placer en « quelque autre sa confiance et sa joie. Plutôt le monde « entier pour ennemi que Jésus contre soi. Qu'entre

« tous vos amis, Jésus soit donc le seul bien-aimé. (1) »

Ces lignes du moyen-âge sentent le dithyrambe. Elles sont l'écho de la Thébaïde ; de nos jours elles sont goûtées encore : en dépit des sarcasmes et des entraves, des milliers de vierges et d'hommes, avides d'immolation, les répètent sans cesse. Si Jésus n'est qu'un juif, un « charmant rabbin, » comme le veut M. Renan, mais qui n'a pas été préservé du supplice infâmant de la croix, par sa puissance séductrice, si Jésus n'est qu'un « charpentier, » fils de charpentier, comprend-on qu'à douze, à vingt siècles de distance, de Pékin à Paris, de New-Yorck à S. San-Francisco, il ait fait naître des sentiments qui se traduisent par ces cris : « Vivre sans Jésus, c'est l'extrême indigence ; posséder « Jésus, c'est la souveraine richesse. Plutôt le monde « entier pour ennemi que Jésus contre soi ! Etre sans « Jésus, c'est un dur enfer ; être avec Jésus, c'est « un doux paradis !... » Le comprend-on ce mystère ?

Je rends la parole à Napoléon : aucun apologiste n'a mieux reconnu et décrit la grandeur des exigences du Christ et le prodige de sa victoire. « On s'extasie, « dit-il, sur les conquêtes d'Alexandre ; eh bien ! voici « un conquérant qui confisque à son profit, qui unit, « qui incorpore à lui-même, non pas une nation, mais « l'espèce humaine. Quel miracle ! l'âme humaine avec « toutes ses facultés, devient une annexe de l'exis- « tence du Christ

« Et comment ? par un prodige qui surpasse tout pro- « dige. Il veut l'amour des hommes, c'est-à-dire ce « qui est le plus difficile au monde d'obtenir ; ce qu'un « sage demande vainement à quelques amis, un père « à ses enfants, une épouse à son époux, un frère à

(1) Imitation de J.-C., l. II, ch. VIII.

« son frère, en un mot, le cœur : c'est là ce qu'il veut « pour lui, il l'exige absolument, et il y réussit tout de « suite. J'en conclus sa divinité Alexandre, César, « Annibal, Louis XIV, avec tout leur génie, y ont « échoué. Ils ont conquis le monde et n'ont pu parve- « nir à avoir un ami.

« Le Christ parle, et désormais les générations lui « appartiennent par des liens plus étroits, plus intimes « que ceux du sang, par une union plus sacrée, plus « supérieure que quelque union que ce soit. Il allume « la flamme d'un amour qui fait mourir l'amour de soi, « et prévaut sur tout autre amour. A ce miracle de sa « volonté, comment ne pas reconnaître le Verbe créa- « teur du monde ?

« Les fondateurs de religion n'ont pas même eu « l'idée de cet amour mystique, qui est l'essence du « christianisme, sous le beau nom de charité. C'est « qu'ils n'avaient garde de se lancer contre un écueil. « C'est que, dans une opération semblable, se faire « aimer, l'homme porte en lui-même le sentiment pro- « fond de son impuissance. Aussi le plus grand miracle « du Christ, sans contredit c'est le règne de la charité. « Lui seul, il est parvenu à élever le cœur des hommes « jusqu'à l'invisible, jusqu'au sacrifice du temps ; lui « seul, en créant cette immolation, a créé un lien entre « le ciel et la terre.

« Tous ceux qui croient sincèrement en lui ressen- « tent cet amour admirable, surnaturel, supérieur : « phénomène inexplicable, impossible à la raison et « aux forces de l'homme ; feu sacré donné à la terre « par ce nouveau Prométhée, dont le temps, ce grand « destructeur, ne peut ni user la force, ni limiter la « durée. Moi, Napoléon, c'est ce que j'admire davan- « tage, parce que j'y ai pensé souvent. Et c'est ce qui

« me prouve absolument la divinité du Christ !!! (1) »

Tout homme sérieux et de bonne foi conclura comme Napoléon. La citation est longue : nous n'avons pas voulu abréger ; nous eussions voulu l'étendre davantage, car l'Empereur donne à sa pensée des développements lumineux et d'une logique irrésistible. Ils sont aveugles ceux qui refusent de voir ce miracle, le plus grand de tous : Il y a vingt siècles, un jeune charpentier juif a ordonné aux hommes de l'aimer au dessus de tout ; nul avant lui, nul après lui, n'a osé tenter une semblable entreprise ; seul, absolument seul, il règne en maître sur le cœur de millions d'hommes. Quel « abîme entre l'impuissance humaine et le règne éter- « nel du Christ, prêché, encensé, aimé, adoré, vivant « dans tout l'univers... Est-ce là mourir ? n'est-ce pas « plutôt vivre ? Voilà la mort du Christ ! Voilà celle de « Dieu ! (2) »

III

Quelques affirmations éparses dans les Synoptiques.

Avons-nous fait justice des contradictions que Renan et Strauss prétendent exister entre la parole de Jésus dans S. Jean, et la parole de Jésus d'après les trois premiers Evangiles ? L'académicien français écrit : « A « mille lieues du ton simple, désintéressé, imperson- « nel des Synoptiques, l'Evangile de S. Jean montre « sans cesse les préoccupations de l'apologiste, les « arrière-pensées du sectaire, l'intention de prouver

(1) De Beauterne, p. 182.
(2) De Beauterne, p. 185.

« une thèse et de convaincre des adversaires. (1) »
Nous venons de voir, par l'étude du Sermon sur la montagne et les instructions aux Apôtres, que rien n'est plus personnel, plus grand, plus divinement égoïste, disions-nous, que le langage de Jésus : il réclame pour lui ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, il s'impose en législateur souverain, il rapporte tout à son Moi divin. Parlant du style de Saint Jean, Renan dit encore : « Cette façon de se dé-
« montrer sans cesse, cette mise en scène sans naïveté,
« ces longs raisonnements à la suite de chaque mira-
« cle, ces discours raides et gauches, dont le ton est
« si souvent faux et inégal, ne seraient pas souffert s
« par un homme de goût à côté des délicieuses sen-
« tences des synoptiques (1). » Les délicieuses sentences ! ceci est ineffable ! Mais n'avons-nous pas entendu Renan les qualifier « d'accès de rigueur ! » N'y voit-il pas « une ardeur étrange ! » « Ne respirent-elles pas « l'exaltation » une sorte de pressentiment grandiose qui le jetait de plus en plus hors de l'humanité ! Ne dépassent-elles pas « toute mesure ? » Et cependant il s'agit des plus délicieuses des sentences « *des logia* et Matthieu, » car nous n'avons cité que le plus ancien des Evangélistes. Non, la contradiction n'existe pas entre les écrivains sacrés ; elle abonde dans la prétendue « vie de Jésus par Ernest Renan. »

Et le docteur allemand comment peut-il écrire : « Ce
« qui est sûr c'est que jamais homme sain de tête et
« de cœur n'a pû tenir sur lui-même le langage que le
« 4e Evangile met dans la bouche de Jésus. C'est une
« glorification perpétuelle, où le pronom *Je* remplace
« le pronom *Tu*, ou le pronom *Il*; et ce n'est que par

(1) Vie de Jésus, Introduction, p. XXXIII.

« l'habitude instinctive de rétablir la vraie position que « la piété chrétienne peut encore s'édifier de ces « discours. On les conçoit comme un hommage rendu « par l'enthousiasme chrétien au maître divinisé; mais « quand le quatrième Evangéliste les place dans la « propre bouche de Jésus et en fait l'affirmation de « Jésus sur lui-même, il lui rend un service mauvais et « périlleux (1). » Nous avons montré que les Synoptiques, et parmi eux Saint Matthieu - « dont l'Evangile, « dit Strauss, nous a paru de tout temps, et nous « paraît encore, le plus ancien en date et le plus digne « de foi (2); — » placent dans leurs morceaux « les plus « authentiques dans la propre bouche de Jésus, des discours où non seulement le pronom *Je* remplace, mais absorbe le pronom *tu* et *il*; nous avons constaté également qu'ils en font l'affirmation de Jésus sur lui-même. Ou plutôt non; ni Saint Jean, ni les synoptiques, ni l'enthousiasme chrétien, n'eussent conçu ces discours, si Jésus ne les avait tenus. Les inventer et les attribuer à Jésus eût été plus difficile que de les faire admettre par l'humanité. « L'inventeur eût été plus étonnant que le héros. »

Ces affirmations ne sont pas isolées dans les synoptiques. Strauss feint de ne découvrir qu'un « passage similaire » entre eux et Saint Jean. Nous avons déjà montré le contraire; nous allons plus loin; il y en a de ces affirmations, où éclate la divinité de Jésus, à chacune des pages de Saint Matthieu, de Saint Luc, de Saint Marc. Il ne sera pas inutile d'en mettre quelques-unes en relief. Faut-il le dire ? Nous serons sobres de commentaires et de réflexions : agir autre-

(1) Nouvelle vie de Jésus, t. 1, p. 264.
(2) Nouvelle vie de Jésus, t. I. p. 147.

ment, ce serait allonger outre mesure notre travail, et priver le lecteur du plaisir d'approfondir les paroles du divin maître et d'en goûter le charme suave.

Nous n'attirerons pas l'attention du lecteur sur les paroles prononcées par Jésus au temps de sa Passion : nous le ferons dans l'avant-dernière de nos études. Elles appartiennent de plein droit à *l'heure des ténèbres*. Semblables à l'éclair, elles percent l'obscurité et projettent une clarté unique sur les scènes lugubres qui se déroulent depuis Gethsémani jusqu'au Golgotha.

*
* *

Citons tout d'abord le prétendu « unique passage similaire » des Synoptiques relevé par Strauss. *Toutes choses*, dit Jésus, *m'ont été données par mon Père. Personnne ne connait le Fils, si ce n'est le Père, ni personne ne connait le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils voudra le révéler* (1).

« Le propos en question, ajoute le docteur allemand, « seul de son genre dans Matthieu et dans Luc, semble « comme une lueur passagère de dogmatisme du « quatrième Evangile, et révèle une velléité d'élever « l'idée de Jésus d'un degré au-dessus du surnaturel « mitigé des Evangiles (2). » Impossible de réunir en moins de mots plus d'erreurs. Ce passage est « seul de son genre » dit Strauss ; mais que fait-il donc des affirmations si prodigieusement hardies que nous offrent le Sermon sur la Montagne et les instructions aux disciples ? Il y a là, dit-il, « une lueur passagère » et « une velléité ; » singulière « lueur passagère » qui illu-

(1) Matth. XI, 25.
(2) Nouvelle vie de Jesus t. I, p. 267.

mine toutes les pages; « velléité » d'un genre nouveau qui se fait jour à travers toutes les lignes. Et puis : « un surnaturel mitigé » plus étrange encore, qui débute par la conception de Jésus au sein d'une vierge et finit par sa résurrection. Que faut-il au docteur Strauss pour qu'il reconnaisse « un surnaturel » complet ?

Ce manque de logique et de franchise démontre l'importance de ce texte, commun à la fois à S. Matthieu et à S. Luc. L'affirmation de Jésus est pleine de grandeur. Il soutient que *toutes choses* lui ont été mises entre les mains par son Père : c'est s'attribuer une puissance sans bornes et une infinie essence. Nous ne pouvons mieux faire ressortir le caractère pleinement surnaturel et divin des paroles de Jésus qu'en citant les réflexions du Docteur d'Outre-Rhin : « Pour-« quoi, se demande Strauss, pourquoi ajoute-t-il, nulle « personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ? Le « Fils, c'est-à-dire Jésus lui-même, était-il donc un « être si mystérieux qu'il ne peut être connu que de « Dieu seul ? Certainement non, si ce fils était un « homme ; oui, s'il était d'une manière quelconque un « être surhumain (1). » Eh bien ! l'œil de Strauss a vu clair : Jésus affirme qu'il est un être si mystérieux que son Père seul peut le connaître parfaitement, c'est-à-dire qu'il est Dieu.

*
* *

Immédiatement après ce propos, où Jésus affirme qu'il ne peut être connu que de Dieu seul, il ajoute : *Venez tous à* MOI. *vous qui êtes fatigués et chargés, et* MOI *je vous soulagerai* (2).

(1) Nouvelle vie de Jésus, I, 267.
(1) Matth. XI, 28.

Nous avons vu précédemment la puissance, l'autorité du *moi* divin, ici le *moi* de Jésus apparaît avec des promesses infinies de consolation. Renan y reconnaît « une assurance extraordinaire, » et « des accents de « singulière douceur renversant toutes nos idées. (1) » Il y a plus et mieux. L'assurance de Jésus-Christ n'est pas seulement extraordinaire, elle est divine ou absurde. Il appelle à lui tous les malheureux, sans exclusion de personne : *Venez tous à* MOI, et ajoute-il avec une confiance qui ne s'est jamais rencontrée : MOI *je vous soulagerai*. Il s'attribue donc des trésors infinis de consolation. Or, quel homme peut se flatter d'adoucir toutes les infortunes, de guérir toutes les plaies de l'âme ? Quel homme l'a promis et quel homme l'a fait ? Jésus seul !

Et l'humanité a cru à cette bonté immense et universelle. Depuis que ce cri du Fils de Marie a retenti à travers le monde, ce cri a opéré des merveilles : les malheureux, les délaissés, les pauvres, les infirmes ont levé leurs regards et leur cœur vers Jésus, et Jésus, inépuisable de consolation, les a relevés et soutenus. Lecteur, vous n'êtes pas convaincu de l'onction que le Sauveur répand sur les blessures du cœur ? Au jour de l'épreuve, — et tôt ou tard, il vient ce jour, — puissiez-vous, en présence de votre abandon ou de l'impuissance des hommes, vous adresser à Jésus, le suprême consolateur, et Jésus, en essuyant vos larmes ouvrira vos yeux à la foi. Oui, aussi longtemps qu'il y aura sur cette terre des hommes qui souffrent et qui pleurent — c'est-à-dire toujours — on croira à la divinité de Jésus-Christ, parce que lui seul soulage et guérit.

(1) Vie de Jésus, p. 314.

*
* *

Continuons à lire l'Evangile de S. Matthieu (1) :

Quelques lignes après l'affirmation que nous venons d'étudier, l'évangéliste raconte le trait suivant : il lui est commun avec S. Luc (2) et S. Marc (3). *Comme Jésus*, est-il dit, *passait le long des blés, un jour de sabbat, ses disciples qui avaient faim se mirent à arracher des épis et à en manger. Des pharisiens voyant cela, lui disent : voilà que vos disciples font ce qu'il n'est pas permis de faire le jour du sabbat. Mais il leur répondit... N'avez-vous pas lu dans la loi qu'aux jours de sabbat, les prêtres dans le temple violent le* repos du *sabbat* en vaquant aux sacrifices *et ne sont pas coupables pour cela ? Or, je vous dis : il y a ici quelqu'un de plus grand que le Temple. Le Fils de l'homme est maître même du Sabbat.*

Quelle affirmation que celle-ci : *Il y a ici quelqu'un plus grand que le Temple ?* Et Jésus se désigne lui-même. Il a ici également « cette façon de se prêcher et de se démontrer sans cesse » qui choque si fort l'exquise délicatesse de M. Renan et qu'il feint de ne rencontrer qu'en Saint Jean. Mais qui donc l'emporte sur le Temple, si ce n'est celui qui l'habite, Dieu, et qui y reçoit les adorations et les sacrifices des humains ?

Et puis, cette autre assertion : *le Fils de l'homme est maître du Sabbat.* Jésus s'attribue le droit d'abroger le Sabbat ou d'en dispenser. Le Sabbat ! Dieu se l'est réservé comme un jour lui appartenant et les Juifs l'observaient avec une sévère et jalouse exactitude.

(1) Matth. XII, 1-9.
(2) Luc VI, 1-6.
(3) Marc, II, 23-28.

Si Jésus n'est pas Dieu, un pareil langage était sacrilège ; c'était de plus une faute, car il froissait sa nation. Non, les Evangélistes et il sont trois à nous le redire, n'auraient pas prêté cette parole à Jésus, s'il ne l'avait prononcée.

Ses lèvres l'ont donc laissé échapper, et l'humanité l'a recueillie avec un respect religieux. Aujourd'hui, à dix-huit siècles de distance, le même Jésus qui défendait ses quelques rares disciples contre les malveillances des Pharisiens, se voit adoré dans des milliers de sanctuaires, et ce n'est plus le sabbat qui est le jour du Seigneur.

*
* *

Au chapitre treizième de S. Matthieu, le Sauveur expose plusieurs paraboles à ses disciples. Strauss y trouve « plus de poésie encore » que dans les sen-« tences. Jésus, dit-il, affectionnait cette forme imagée « qui frappait le peuple, et par les analyses qu'il y « rattachait, sollicitait l'entendement et la réflexion des « plus intelligents. La parabole, l'apologue sont des « genres traditionnels en Orient (1). » Tout ceci est très-vrai et très-bien dit. Le docteur allemand oublie de montrer, — et nous l'établirons dans une étude suivante, — que plusieurs de ces paraboles sont de véritables prophéties, des preuves par conséquent de la divinité du Sauveur. Pour le moment, nous nous contentons d'attirer l'attention du lecteur sur le préambule qui précède l'apologue du *Semeur*.

Après avoir dit qu'en parlant en parabole, il accomplissait la prédiction d'Isaïe (2), le Maître ajoute, s'a-

(1) Nouvelle vie de Jésus, tom. I, p. 334.
(2) Isaïe VI, 9.

dressant aux Apôtres. *Vos yeux sont heureux de voir et vos oreilles heureuses d'entendre! Car, en réalité je vous le dis : beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez, et ils ne l'ont pas vu ; ils ont désiré entendre ce que vous entendez, et ils ne l'ont pas entendu.* Evidemment, Jésus parle de lui-même ; c'est Lui que les prophètes et les justes en grand nombre, ont souhaité voir et entendre ; il l'affirme sous serment. Il est donc, Lui, le Desiré, le Sauveur, le Messie. Il proclame ses disciples heureux de jouir de sa société et il les en félicite.

Que penser de cette « glorification perpétuelle, » de « cette façon de se prêcher et de se démontrer sans cesse » qui cause tant d'ennuis à Strauss et à Renan, et qui ne se rencontre, d'après eux, que dans le quatrième Evangile ? La franchise de notre logique étonnera peut-être le lecteur : eh bien, nous n'hésitons pas à le dire, ce langage serait insupportable et révoltant, s'il n'était celui de Dieu. Si le Christ n'est qu'un homme, il est vain et fastueux... Mais alors comment le docteur allemand peut-il saluer en Jésus « le type de perfection morale ? » comment l'académicien français peut-il écrire que « Jésus est l'individu qui a fait faire à son espèce le plus grand pas vers le divin ? » Oui, si le Christ n'est pas Dieu, Strauss et Renan doivent déchirer leurs livres : car dans leurs Vies de Jésus, l'éloge occupe une place aussi considérable que le blâme ; et ces louanges il ne les mérite plus. Il n'y a plus qu'un cri qui soit légitime — le cri de l'impiété railleuse et sceptique : Ecrasons l'infâme ! Fourbe et infâme ou Dieu ; tel est le dilemne effrayant qui se pose à l'esprit de l'homme en présence de la personne de Jésus...

*
* *

Il faut faire son choix : reconnaître et adorer en Jésus le Fils de Dieu, Dieu lui-même, ou lui lancer l'anathème comme à l'homme-type de la dégradation morale. Le passage suivant nous remet dans cette alternative.

Que dit-on, demanda le Sauveur à ses disciples, *qu'est le Fils de l'homme ? Ils lui répondirent : les uns disent qu'il est Jean-Baptiste, les autres qu'il est Elie, d'autres encore qu'il est Jérémie ou l'un des prophètes.* On le voit, Jésus semble vouloir provoquer les Apôtres et sonder leur cœur. « Les trois pre-
« miers Evangélistes s'accordent à placer cet incident
« après la multiplication des pains et avant la transfi-
« guration ; les deux premiers déterminent, en outre,
« le lieu de la scène, qui est Césarée de Philippe ; elle
« est suivie chez tous les trois de la première prédic-
« tion de la passion, et Jésus part bientôt après de la
« Galilée pour Jérusalem. Il y a dans tous ces traits,
« suivant la fine remarque de Baur, la trace visible
« d'une vraie réminiscence historique (1). » Ces lignes sont du Dr Strauss. L'authenticité, d'après son aveu, ne laisse pas l'ombre d'un doute. Il y a « la trace visible d'une vraie réminiscence historique, » c'est lui qui l'affirme et il appuie son opinion sur l'autorité de Baur.

Continuons l'étude de « cet incident. » Etre comparé à Elie, à Jérémie, à l'un des prophètes, ne suffit pas à l'ambition « du jeune charpentier. » Relevant la tête, fixant sur ses disciples un regard doux et perçant à la

(1) Nouvelle vie de Jésus, tom. I, p. 260.

fois : *Et vous, leur dit-il, qui dites-vous que je suis ?* Mis en demeure de se prononcer, les disciples répondent par la bouche de Pierre, toujours prompt : *Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant.* Le latin et le français ne rendent pas l'énergie du texte grec. Celui-ci signifie : Vous êtes le Fils de Dieu par excellence. Jésus repousse-t-il comme blasphématoire cette profession de foi ? Loin de là, il l'autorise et la confirme ; il en félicite Pierre. *Vous êtes heureux, Simon, fils de Jean, car ce n'est ni la chair, ni le sang qui vous l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux* (1). Et il ajouta ces paroles sur lesquelles nous aurons à revenir dans notre étude sur les *Institutions de Jésus-Christ :* et MOI *je vous dis que vous êtes Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle* (2). En récompense de sa foi, il promet à Simon de l'établir comme fondement de son Eglise, et à cette Eglise il assure la victoire à perpétuité. Est-ce assez ? Il ajoute encore : *Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel* (3). Il s'arroge le droit de communiquer à ses disciples le pouvoir de remettre les péchés, prétention inouïe, pour laquelle lui-même avait déjà été traité de blasphémateur.

Soudain la scène change. Après avoir provoqué et confirmé la profession de foi à sa divinité, Jésus coupe court à ces perspectives de grandeur, et il entretient ses disciples des souffrances qui l'attendent. *Il faut,* dit-il, *que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il*

(1) Matth. XVI, 17.
(2) Matth. XVI, 18.
(3) Matth. XVI, 19.

soit condamné par les anciens, par les princes des prêtres, par les scribes, qu'il soit mis à mort, et qu'il ressuscite le troisième jour. Pierre prend une seconde fois la parole, et n'écoutant que son affection alarmée s'écrie : *Seigneur que cela ne soit pas ! non cela n'arrivera pas* (1) ! Et Jésus qui avait béni la vivacité de sa foi, réprime aussitôt et sévèrement, l'ardeur inconsidérée de son zèle; puis, portant ses regards plus loin, il prononce cette sentence, capable d'effrayer l'amitié la plus intrépide! *Si quelqu'un veut venir après* MOI, *qu'il se renonce lui-même qu'il prenne sa croix et qu'il* ME *suive* (1). Il veut l'oubli, le renoncement, l'immolation de soi-même sur l'autel de son amour. M. Renan s'étonne que Jésus ait osé formuler de telles exigences, il trouve qu'elles dépassent « toute mesure ». Nous sommes pleinement de son avis. Si vaste qu'on la suppose, l'audace humaine ne va pas jusque là; de telles prétentions déroutent la raison.

* * *

Mais que penser de ces affirmations qui suivent immédiatement : *Quiconque voudra sauver sa vie la perdra; quiconque au contraire la perdra à cause de* MOI *la sauvera. Car le Fils de l'homme viendra entouré de la gloire de son Père et accompagné de ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres* (1).

Quelle nouvelle et plus grande audace ! *Il rendra à chacun selon ses œuvres* ! Cela est-il concevable ? Mais Jésus se déclare ainsi le juge universel des hommes ! Comment s'arroge-t-il cette mission ? Il vient de dire

(1) Matth. XVI, 22
(2) Matth. XVI, 24.
(3) Matth. XVI, 27.

qu'il sera traîné devant les tribunaux, et aussitôt il s'attribue le rôle de juge suprême; il s'appelle *le Fils de l'homme* et il prétend lire dans la conscience des mortels, connaître et juger de leurs bonnes et mauvaises actions : *à chacun*, dit-il, *il rendra selon ses œuvres*.

Et le monde a cru à cette parole. Quelques années plus tard, Saint Paul écrivant aux Romains, n'hésite pas à leur enseigner cette doctrine. *Tous*, dit-il, *nous paraîtrons devant le tribunal de Jésus-Christ*. Et pour l'Apôtre des gentils, le Christ qu'est-il ? Son commentaire nous dispense de conclure. *Tous nous paraîtrons devant le Tribunal de Jésus-Christ. Car il est écrit : Je vis, dit le Seigneur, tout genou fléchira devant* MOI *et toute langue* ME *reconnaîtra Dieu. Ainsi donc chacun de nous rendra compte pour soi-même à Dieu* (1). Oui, croire que Jésus-Christ est le juge des vivants et des morts, et cette foi cinq cents millions d'hommes la professent, c'est proclamer sa divinité : dès cette heure toute langue qui exprime le symbole chrétien adore Jésus comme Dieu. En effet il n'y a que Dieu, le créateur des hommes, qui puisse être leur juste juge. Pourquoi ? parce qu'il n'y a que l'œil clairvoyant de Dieu qui descende dans les profondeurs de la conscience humaine : Lui seul peut rendre à chacun selon ses œuvres, parce que Lui seul les peut connaître.

* * *

Jésus revient sur cette qualité de juge et y insiste avec une énergie nouvelle. C'était pendant la semaine

(1) Ad. Rom. XIV 10.

même où il allait mourir. *Lorsque le Fils de l'homme viendra, dit-il, dans l'éclat de sa majesté, et tous les anges avec lui, alors il s'assoiera sur son trône, et toutes les nations seront rassemblées devant lui. Il séparera les uns d'avec les autres, comme un berger sépare les brebis d'avec les loups. Les brebis il les placera à sa droite, les loups à sa gauche. Alors le Roi dira à ceux qui sont à sa droite : Venez vous qui êtes bénis de mon Père ; possédez le royaume qui vous a été préparé dès la création du monde...* (1).

Quelle grandeur et quelle assurance dans ce tableau ! Jésus affirme de lui-même qu'il reviendra avec éclat et gloire, accompagné des esprits célestes; tous les peuples seront réunis devant son trône. Il séparera les bons des méchants, il appellera ceux-ci au royaume des cieux, il précipitera ceux-là, loin de sa présence au feu éternel. Il l'affirme avec une certitude entière : *ceux-ci*, dit-il, *iront au supplice éternel, mais les justes entreront dans l'éternelle vie.* Pour légitimer ce jugement il rappellera aux hommes vertueux leurs bonnes actions ; *J'ai eu faim et vous m'avez nourri, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais sans asile et vous m'avez recueilli... En vérité je vous le dis, toutes les fois que vous en agirez de la sorte avec l'un des moindres qui sont à moi, c'est à moi-même que vous l'avez fait.* Quel élément nouveau de surprise et d'admiration ! Dans toute la splendeur de sa royauté et de sa puissance, Jésus n'oublie pas les plus petits de ses disciples ! il considère comme fait à lui-même ce que l'on fait pour le moindre d'entre eux. Si cette description du jugement final est l'éclosion d'un cerveau surexcité, d'où vient à côté d'une grandeur si imposante la révélation d'une si exquise bonté ? Mystère !

(1) Matth. XXV 31-34.

Que faut-il penser de ce tableau? « De l'avis de Strauss, nous abordons une grave question. » Le Docteur allemand est visiblement embarrassé. « C'est « à cette partie de l'enseignement de Jésus, et prise « dans son sens le plus littéral, que s'était attachée « l'ancienne Eglise, et même c'est sur ce fondement « qu'elle s'est édifiée. » Nous prenons acte de cet aveu. L'Eglise, c'est-à-dire la fraction la plus éclairée de l'humanité a cru au retour de Jésus, juge des hommes. « Pour nous, au contraire, Jésus n'est pas, s'il n'a « pas été homme, et ce n'est pas à un homme qu'au- « raient pu arriver les choses qu'il doit avoir ici pré- « dites. Les a-t-il réellement prédites, et les a-t-il « réellement attendues? Nous devrions dire alors que « dans ce cas et dans cette circonstance, il a été vision- « naire, comme nous le dirions, fanfaron et trompeur, « s'il les avait prédites sans convictions... Que pour- « rons-nous faire? Réussirons-nous peut-être à tourner « ces discours à un sens figuré? Ou bien, parviendrons- « nous à faire penser que Jésus ne les a point pro- « noncés? Ou bien enfin, serons-nous obligés d'en « admettre l'entière teneur et de reconnaître par cela « même que Jésus s'est montré visionnaire, et non à « un faible degré? » Qui ne le voit? ces différentes hypothèses trahissent l'embarras de Strauss. Il s'arrête à ce dernier parti; « dans ce cas, et dans cette circonstance Jésus a été visionnaire. » Ecoutons comment il défend son opinion. « Qu'on ne dise pas qu'un « visionnaire n'aurait pu produire les effets historiques « qui ont procédé de Jésus, ni s'élever aux hautes et « saines pensées que notre analyse a développées « jusqu'à présent. La conclusion pourrait être vraie « d'un trompeur : aussi excluons-nous partout et abso- « lument la tromperie. » Retenons cet aveu. S'agit-il

de Jésus, Strauss exclut « absolument et partout » la tromperie. Il continue la défense de son opinion : il sent combien elle est faible. « Il n'est pas extraordinaire de « voir les dons les plus éminents du cœur et de l'es- « prit combinés avec une dose d'illusionisme, et on « pourrait même soutenir, d'une façon générale, que « l'histoire ne montre pas un seul grand homme qui « n'ait été quelque peu visionnaire (1). »

Pourquoi, savant docteur, ce ton dubitatif : « on pourrait... quelque peu visionnaire... » Vous ne nous avez guère habitués à ces hésitations : au milieu des plus grandes difficultés, vous vous montrez raide et tranchant. Jésus est-il ici par trop visionnaire, ou son langage, plein de majesté sereine et d'ineffable bonté, n'est-il pas celui d'un halluciné ? Avouez-le, docteur, vous n'avez pas tous vos apaisements. En effet ; « la « seule chose — c'est Strauss qui parle — à laquelle « on se heurte vraiment dans ces discours, c'est que « Jésus rattache à sa propre personne cette révolution « miraculeuse, avènement de la justice idéale, et qu'il « doive s'être annoncé lui-même comme devant venir « dans les airs, porté sur les nuées du ciel, et entouré « d'anges pour réveiller les morts et tenir son juge- « ment. Il s'en faut de beaucoup que ce soit la même « chose d'attendre tout cela d'une manière générale, « et de l'attendre de soi-même. L'homme, (et c'est « toujours un homme dont nous entendons parler ici), « qui se mettrait tellement au-dessus de ses sembla- « bles, et qui se constituerait leur juge à venir, ne « serait plus simplement un visionnaire ; son illumi- « nisme se compliquerait de quelque présomption...(2)»

(1) Nouvelle vie de Jésus, tom. I, 309, 310.

(2) Nouvelle vie de Jésus, tome I, p. 317.

Ce dernier trait est un euphémisme. L'homme qui se met tellement au-dessus de ses semblables qu'il se constitue leur juge, cet homme a une présomption colossale, celle d'être Dieu ; il a de « l'illuminisme, » mais c'est l'illuminisme de Dieu, au regard duquel toutes choses sont toujours présentes, et pour qui il n'y a ni passé, ni avenir.

*
* *

Terminons ici cette étude des affirmations de Jésus d'après les Synoptiques. Nous le reconnaissons facilement : à peine avons-nous effleuré le sujet. Combien d'autres paroles, également lumineuses, nous eussions pu signaler à l'attention du lecteur ? Que dirons-nous ? Toutes les paroles de Jésus révèlent sa divinité, depuis la première, au Temple, où il proclame sa filiation en ces termes : *Ne savez-vous pas que je me dois aux choses de mon Père* ? jusqu'à la dernière sur la Croix : *Mon Père ! je remets mon âme entre vos mains.* Plusieurs de ces paroles, que nous avons omises ici à dessein, viendront se placer sous nos regards dans les études suivantes.

Avant de clore, que le lecteur bienveillant nous permette de lui soumettre une question. Y a-t-il contradiction entre le Jésus des synoptiques et le Jésus du quatrième Evangéliste ? se montre-t il moins Dieu, si je puis m'exprimer de la sorte ? Nous dirions plutôt le contraire. Le Moi divin de Jésus éclate dans S. Matthieu avec une puissance qui n'est pas surpassée en S. Jean. Ensuite, il y a certaines des affirmations de Jésus qui ont moins de force en S. Jean que dans les Synoptiques. Comparons cette affirmation de Jésus en S. Matthieu ; *Quiconque voudra sauver la vie, la perdra ; quiconque*

au contraire la perdra à cause de Moi *la sauvera* (1), à celle-ci que nous rapporte S. Jean : *Qui aime sa vie, la perdra ; qui la hait en ce monde, s'en assure pour la vie éternelle* (2) : la quelle est plus énergique, plus hardie, plus pleine de ce Moi divin qui a eu le don, à juste titre, d'encourir la haine du Docteur Strauss et de lui inspirer de la terreur ? Evidemment, c'est le texte du premier Evangile.

On ne peut donc se le dissimuler, les écrivains libre-penseurs qui soutiennent comme M. Renan que « à mille « lieues du ton simple, désintéressé, impersonnel des « synoptiques, l'Evangile de Jean montre sans cesse les « préoccupations de l'apologiste, les arrière-pensées « du sectaire... » ces écrivains disent le contraire de la vérité : cette étude l'a montré. Ils ne cherchent qu'à en imposer : troubler les intelligences, semer des défiances, et par la, partant d'une prétendue division qui existerait entre les Evangelistes, faire douter de la divinité de Jésus-Christ, tel est leur but. Efforts vains! Qu'elles nous soient transmises par S. Jean ou par S. Matthieu, les paroles de Jésus « se décèlent d'elles-mêmes, » elles portent leur preuve.

Et toutes ces paroles, Jésus l'affirme, demeureront éternellement. C'est là une preuve nouvelle de leur origine divine. *Le ciel et la terre passeront*, a dit le Sauveur, *mais mes paroles ne passeront pas* (3). En vérité, jamais homme n'a eu une telle assurance. Quel philosophe, quel maître peut se flatter de se faire écouter de toutes les générations ? Et surtout — nouvelle preuve du divin — quel homme voit le genre hu-

(1) Matth. XVI, 22.
(2) Jean XII, 25.
(3) Matth. XXIV, 35. Man. XIII, 31.

main lui prêter l'oreille ? Il n'y a que le Christ, lui seul. Les paroles de Jésus, ses affirmations remplissent de leur bruit, après dix-huit siècles, le monde entier ; elles passionnent les intelligences ; elles réjouissent et fortifient les cœurs, et ceux mêmes qui se donnent pour mission de les attaquer, leur rendent un hommage d'autant plus significatif qu'il est involontaire.

FR. A. M. PORTMANS,
Des Frères-Prêcheurs.

DES FUNÉRAILLES

—

1er article.

—

Nous avons réuni, dans deux articles publiés t. XXXVII, p. 95 et 157, toutes les questions relatives aux funérailles des enfants. On nous demande aujourd'hui de traiter de la même manière tout ce qui se rapporte aux funérailles des adultes.

Quand nous avons donné ces articles, nous n'avions pas la pensée de traiter en entier la question des funerailles. Un travail complet se diviserait en trois parties : la première aurait pour but tout ce qui se rapporte aux funérailles en général; la deuxième renfermerait toutes les questions relatives aux funérailles des adultes, et les deux articles publiés t. XXXVII, p. 75 et 157, composeraient la troisième partie.

Dans le présent article, nous renfermons les questions qui se rapportent aux funérailles en général. Il y a trois points à traiter : 1° Les notions générales sur les funérailles; 2° L'âge requis pour être inhumé avec les cérémonies prescrites pour les funérailles des adultes; 3° La manière dont se réunissent les membres du clergé et les confréries pour assister aux funérailles. Le deuxième point a été traité t. XVI, p. 278 : restent donc le premier et le troisième.

§ 1. *Notions générales sur les funérailles.*

Dans le Rituel, cette fonction est désignée par le mot *Exequiæ*. Elle est aussi appelée *Funus* par les auteurs litur-

giques, et cette expression est assez souvent employée dans les décrets de la S. C. des rites. Elle a aussi été appelée *Justa*.

Plusieurs font dériver le mot *exequiæ* du verbe *sequi*. « Exequiæ, dit Barruffaldi (tit. XXXIV, n° 6), a sequendo « dictæ sunt : more enim prisco præcedebat janus, et « sequebantur homines. » Il semblerait plus naturel de le faire dériver du mot *exequi*. L'auteur donne aussi cette étymologie, et cite des autorités en vertu desquelles le mot *exequi* est parfois employé pour *funerare*. D'autres soutiennent que le mot *exequi* se rapporte ici à l'exécution des dernières volontés du défunt, Cavalieri résume ainsi ces divers sentiments (t. V, c. XV, n. 1) : « Circa exequiarum « etymon auctores varie opinati sunt : a *sequendo* ipsum « derivant aliqui, quod antiquitus funus præcederet, et « sequeretur funerea comitantium processio; ab *exe-* « *quendo* illud petunt alii, vel quia executioni mandatur « defuncti voluntas, vel quia vox *exequi* Barruffaldo teste « non semel pro *funerare* usitata invenitur. »

Quant au mot *funus*, il vient du mot *funalia*, attendu qu'on porte toujours des cierges allumés près du corps. C'est vraisemblablement pour la même raison que les auteurs donnent le nom de *funus* au corps porté dans le cercueil.

Pour le mot *justa*, il signifie qu'on rend au défunt les honneurs qui leur sont dus. « Quia, dit Cavalieri (*Ibid.*) « id obsequii genus juste præstatur iis qui, dum vixerunt, de nobis bene meriti extiterunt. »

§ 2. *Des membres du clergé et des confréries assistant aux funérailles.*

Les plus anciens auteurs font mention de l'usage de convoquer aux funérailles des membres du clergé, même étrangers à la paroisse, séculiers ou réguliers, et aussi des confréries.

On se conforme, à cet égard, aux règles suivantes :

Première Règle. Les membres du clergé et les confréries qui viennent assister aux funérailles pour prendre part à la cérémonie doivent y être convoqués.

Cette règle repose sur ces deux décrets :

1e Décret. « S. R. C., Juxta alias resoluta respondit : « In associandis cadaveribus nonnisi vocatos intervenire « debere, et ideo in casu proposito capitulum collegiatæ « ecclesiæ abstinere debere, prout abstinere mandavit. » (Décret du 12 janvier 1641, n° 1281).

2e Décret. « Civitas et populus Interamnen. conquesti « sunt de capitulo cathedralis, prætendente intervenire in « funeralibus etiam non vocato, supplicantes coerceri. Et « S. C. respondit : Non debere intervenire, etiam stante « contraria consuetudine. » (Décret du 12 janvier 1641, n. 1282).

Nota. La raison de cette règle est de ne pas imposer aux héritiers du défunt des frais qu'ils n'ont pas eu l'intention de faire. L'assistance qu'on demande ici est un honneur rendu au défunt, et à ces honneurs sont attachés des honoraires.

Deuxième Règle. 1° Les héritiers du défunt peuvent convoquer les personnes qu'ils désirent appeler, et le curé de la paroisse ne peut pas s'y opposer. 2° S'ils prient le curé de faire cette convocation, celui-ci peut appeler ceux qu'il juge à propos de faire venir, quand même ils ne seraient pas ses plus proches voisins, si les héritiers n'en disposent autrement. 3° Si la convocation est faite par le curé, il doit donner la préférence aux membres du clergé de la paroisse.

La première partie de cette règle repose sur les décrets suivants :

1er Décret. « Fratres conventuales S. Francisci loci po- « pulei Sulmonen. diœcesis conquesti sunt de archipres- « bytero loci prohibente ipsos vocatos ad funus associare « cadaver... Et S. C. respondit non posse regulares impe- « diri. » (Décret du 18 août 1629, n. 831).

2e Décret. « Confratres Pietatis loci Populei Sulmonen.

« diœcesis conquesti sunt de Archipresbytero, quod contra « institutum confraternitatis impediat, quominus non as- « socient mortuorum cadavera ad sepeliendum. Et S. C. « respondit : confratres prædictos non posse impediri. » Décret du 18 août 1629, n. 832.

3e Décret. « Confraternitatibus SS. Sacramenti et suffra- « gii civitatis Monopolitanæ supplicantibus in S. R. C. « pro declaratione : an parochi dictæ civitatis prohibere « possint hæredibus defunctorum, ne ipsas confraternitates « invitent ad associandu cadavera quæ in eorum ecclesiis « parochialibus deferuntur ? Et S. eadem C. declaravit : « Non posse prohiberi. » (Décret du 10 juin 1673, n. 2639.)

La deuxième partie est appuyée sur le décret suivant. « Parochus seu vicarius S. Romani in civitate Ferrarien. « petiit a S. R. C. declarari, an ad funera et exequias quæ « fiunt et celebrantur in sua parochia, possit ad libitum « vocare quos clericos, vel presbyteros voluerit ; an « vero teneatur, ut aliqui prætendunt, vocare viciniores ? « Eadem S. R. C. respondit : Posse parochum ad libi- « tum vocare quos voluerit, dummodo illi sponte velint « accedere, nisi aliter disponant hæredes defuncti, quo- « rum voluntatem servandam esse censuit. » (Décret du 7 sept. 1614, n. 476.)

La troisième partie résulte d'un décret de la congrégation des Evèques et Réguliers : « Quoties electio fit a parocho, « clerici ecclesiæ debent externis præferri. » (Décret du 23 avril 1649.)

Nota. La troisième partie de cette règle ne parait pas s'accorder parfaitement avec la deuxième. Lorsque les héritiers, qui ont le droit de choisir les personnes à appeler aux funérailles, s'en remettent au Curé, celui-ci, qui est le mandataire des héritiers, ne doit-il pas avoir la même liberté ? C'est pour cette raison que, d'après Cavalieri, le mot *debent*, dans le décret de la congrégation des Evèques et Réguliers, doit s'entendre d'une simple convenance. On ne voit pas cependant qu'il soit nécessaire de recourir à cette interprétation un peu forcée : car il n'y a aucune

contradiction entre les deux décrets. De ces deux décisions, il résulte que si les héritiers du défunt font eux-mêmes la convocation, ils peuvent exclure le clergé de la paroisse, à l'exception du curé, et que si la convocation est dévolue au curé, celui-ci ne peut exclure ses collaborateurs. Ces deux règles doivent donc être admises, quand même on n'en verrait pas les motifs : ce sont alors ces raisons qu'il faut chercher à comprendre, et non mettre en doute la valeur des termes de la loi. On conçoit d'ailleurs, que le curé ne puisse agir de cette façon à l'égard de ses vicaires; l'obligation de les favoriser est plus grande pour lui que pour les héritiers du défunt, qui déjà manqueraient de convenance à leur égard en leur préférant des étrangers.

3e Règle. Avant la levée du corps, le clergé et les membres des confréries convoqués aux funérailles se réunissent à l'église paroissiale, ou dans une autre église si c'est la coutume, pour se rendre processionnellement à la maison du défunt.

Cette règle résulte de la rubrique du Rituel (*Exeq. ordo*) « Constituto tempore quo corpus ad ecclesiam deferendum « est, convocetur clerus et alii qui funeri interesse debent « et in parochialem vel in aliam ecclesiam, juxta loci « consuetudinem, ordine conducant. »

La même règle est appuyée sur un grand nombre de décrets.

1er Décret. « Omnes vocatos ad funera in ecclesia paro- « chiali, vel in alia juxta loci consuetudinem, ex Rituali « Romano *tit. de exequiis*, convenire debere. » (Décret du 9 décembre 1628, n. 785, q. 1.)

2e Décret. « Fratres S. Mariæ de Castilione ordinis S. « Augustini discalceati, supplicaverunt non adstringi vo- « catos ad funera convenire in parochialem, sed ad domum « defunctorum. Et S. C. mandavit servari Rituale in tit. de « exequiis, § *Exequiarum ordo*, nempe : clerum et alios « vocatos ad funus in parochialem vel in aliam ecclesiam, « juxta loci consuetudinem, convenire debere. » (Décret du 8 mars 1631, n. 900.)

3° Décret. « Regulares omnesque alios processionaliter « vocatos ad funus convenire debere in parochialem eccle- « siam, juxta loci consuetudinem, et nullo modo per viam « expectare permittendum. » (Decret du 2 août 1631, n. 935.)

4° Décret. « Canonici collegiatæ ecclesiæ terræ Morri « supplicarunt declarari, non licere confraternitatibus lai- « corum, neque Regularibus, cujuscumque ordinis exis- « tant, vocatis ad funus aut ad processiones, expectare « per vias, aut recto tramite ire ad domus defunctorum, « sed omnino convenire debere in ecclesiam prædictam « collegiatam. Et S. C., juxta alias resoluta, respondit : « nullo modo in supradictis casibus licere expectare per « vias, vel ire ad domos defunctorum, sed convenire de- « bere in collegiatam, dummodo non adsit contraria con- « suetudo in loco conveniendi in aliam ecclesiam, prout « disponit Rituale Romanum. » (Décret du 24 juillet 1638, n. 1081).

5° Décret. « S. R. C., juxta alias resoluta, respondit : « Omnes vocatos ad funus convenire in ecclesiam parochia- « lem, vel aliam juxta loci consuetudinem, et nullo modo « permittendum ut recto tramite accedant ad domum de- « functi, vel per vias expectent ; et ita omnino servari « mandavit. » (Décret du 4 février 1640, n. 1201).

6° Décret. « Rector parochialis S. Jacobi de Lugo diœ- « cesis Imolensis supplicavit declarari : An regulares « mendicantes, ad associanda funera parochiæ suæ vocati, « debeant ad ecclesiam parochialem convenire, et inde « processionaliter in domum defuncti descendere? Et S. C. « respondit : Regulares prædictos in parochialem, vel in « aliam ecclesiam, juxta loci consuetudinem, ordine con- « venire debere juxta Ritualis Romani dispositionem. » (Décret du 14 mai 1644, n. 1503.)

7° Décret. « Cum parochi Senenses S. R. C. humiliter « supplicassent, ne regularibus ac sæcularibus ad funera « mortuorum vocatis permitteretur expectare per vias, vel « ad domum defuncti, sed quod debeant convenire ad ec-

« clesiam parochialem : EE. PP. inhærendo decretis alias « a S. R. C. editis, mandarunt, ut omnes convenire de- « beant in ecclesiam parochialem, et nullo modo permit- « tendum quod expectent per vias vel petant domum de- « functi. » Décret du 11 février 1645, n. 1527.)

8e Décret. « Tam sæculares, quam regulares etiam « exemptos ad funera mortuorum vocatos, in ecclesiam « cathedralem alias in parochialem, ad quam funus defer- « tur, convenire debere, et nullo modo permittendum « quod expectent per vias, vel adeant domum defuncti, « consuetudine etiam immemorabili in contrarium non « obstante. » Décret du 21 juillet 1646, n. 1536, q. 1.

« 9e Décret. Ad ecclesiam parochialem, non ad domum « defuncti, regulares in casu (occasione funeris) convenire « debere. (Décret du 21 mars 1648, n. 1593.)

« 10e Décret. S. R. C. ad relationem EE. et RR. D. card. « Azzolini, declaravit : Regulares ad funus vocatos teneri « ad cathedralem accedere, et inde ad domum defuncti, vel « ecclesiam in qua reperitur cadaver, debito ordine cum « capitulo et parocho procedere debere. Quod ut incon- « cusse servetur, S. eadem C. episcopo, ut Regulares ad « implementum hujusce decreti etiam auctoritate Con- « gregationis cogat, facultatem attribuit. » Décret du 19 février 1506, n. 1783.)

11e Décret. « Regulares in parochialem convenire debere ad « præscriptum rubricarum Ritualis Romani, abusum vero « expectandi per vias, vel prope domum defunctorum om- « nino abrogandum fore. » Décret du 20 nov. 1662, n. 2191.

12e Décret. « Quicumque, sive sæculares, sive regu- « lares clerici, qui ad funus associandum vocati fuerint, « ne recta via pergant ad domum defuncti, ibique, vel per « vias expectent, etiamsi in eorum ecclesia mortuus sit « sepeliendus, sed in parochiali, vel in alia commodiori, « de consensu parochi, congregentur, et inde una cum « parocho ad locum unde cadaver apportandum erit. S. R. « C. ad preces præpositi S. Luciæ terræ Lori, supradictum

« decretum per EE. Archiepiscopum Firmanum in sua sy-
« nodo diœcesena factum, nedum approbandum, sed etiam
« eadem archiepiscopo committendum esse judicavit,
« sicut committit, et mandat, ut auctorita ipsius S. C. tam
« sæculares quam regulares totius suæ diœcesis... om-
« nesque alios inobservantes, vel illi parere minime curan
« tes, omni juris remedio, etiam per censuras, ad totalem
« illius observantiam cogat et compellat. » (Décret du 24
« mai 1664. n. 2275.)

13e Décret. « S. R. C. declaravit : Per EE. ordinarium
« cogi, et compelli posse omnes civitatis Æsii regulares,
« atque omnibus juris remediis, ac etiam sub censuris, ad
« observantiam infrascriptarum ordinationum in funera-
« libus per ipsum EE. factarum, quacumque consuetudine
« et prætenso privilegio in contrarium non obstanti-
« bus : ....; 2. Quod teneantur accedere ad ecclesiam ca-
« thedralem seu parochialem, non autem expectare per
« vias, aut recto tramite ire ad domum defuncti. » (Décret
du 31 juillet 1665. n. 2332. q. 2.)

14e Décret. « Regulares vocatos ad funus associandum
« nullo modo expectare debere per vias, aut in domo de-
« functi, et inde cum clero dictæ parochiæ se conferre ad
« levandum cadaver, non obstante contrario usu etiam
« immemorabili. » (Décret du 9 août 1670. n. 1510, q. 1.

15e Décret. « S. R. C. censuit omnino servandum esse
« decretum R. M. Gualterii archiepiscopi Firmani, et con-
« firmatum ab eadem S. C., nempe : Quicumque sive sæ-
« culares, sire regulares clerici, qui ad funus associandum
« vocati fuerint, ne recta via pergant ad domum defuncti,
« ibique vel per vias expectent, etiamsi in eorum ecclesia
« mortuus sit sepeliendus, sed in parochiali, vel in alia
« commodiori de consensu parochi congregentur, et inde
« una cum parocho ad locum unde cadaver apportandum
« erit. » (Décret du 21 mars 1676, n. 2771).

16e Décret. *Question.* « An regulares, confratres, et
« congregati alicujus oratorii vel ecclesiæ, etiamsi cada-
« vera in eorum ecclesia propria sunt sepelienda, tenean-

« tur accedere ad ecclesiam parochialem defuncti, et ibi « cum proprio parocho et clero insimul accedere ad do- « mum ex qua cadaver extrahendum erit, et inde discedere « ad sepeliendum : an expectare parochum per vias, vel « ad domum defuncti, si talis urgeat consuetudo ? » *Réponse*. « Serventur decreta. » (Décret du 24 février 1680, n. 2912, q. 10).

17e Décret. « Canonici et capitulum ecclesiæ cathedralis « Melphiten. supplicarunt a S. R. C. declarari : An regu- « lares... et unusquisque eorum vocati ad sepeliendos « mortuos tam in propriis ecclesiis quam in alienis, tenean- « tur convenire in ecclesia, de cujus parochia defunctus « existit, vel potius expectare per vias et plateas, vel in « domo defuncti ? Et eadem S. C., inhærendo decretis alias « in similibus editis, respondit : Præfati tenentur conve- « nire in ecclesia parochiali, et nullo modo expectare per « vias et plateas, vel in domo defuncti, quacumque con- « traria consuetudine non obstante, quam abusum esse « declaravit. » (Décret du 2 octobre 1683, n. 3035).

18e Décret. « Omnes tam clerum, quam regulares etiam « exemptos, et confratres. . funus associantes, directo « tramite convenire debere in... ecclesiam parochialem... « si cadaver defuncti fuerit illius parochiæ, et ad illam, seu « ad alias ecclesias deferatur ad sepeliendum, et deinde « cum clero et parocho stola super cottam induto proces- « sionaliter procedere ad domum defuncti, et nullo modo « permittendum quod expectent per vias et plateas, vel « adeant ad domum defuncti, consuetudine etiam immemo- « rabili in contrarium non obstante, quam abusum esse « declaravit. » (Décret du 22 novembre 1687, n. 3151.)

19e Décret. *Question*. « An clerus sæcularis et regularis, « quando vocatur ad associanda cadavera defunctorum con- « venire possit ad domum eorumdem defunctorum, vel « potius teneatur accedere ad parochialem ecclesiam ? « *Réponse*. Detur decretum, et signanter in una Taurinen. « sub die 20 Martii 1683, cujus tenor est qui sequitur. » On donne ensuite cette décision, qui ne se trouve pas avec

celles du même temps. « S. R. C., ad instantiam parocho-
« rum civitatis Taurinensis, inhærendo aliis resolutioni-
« bus alias in similibus factis, iterum declaravit, tam
« sæculares, quam regulares, etiam exemptos, ad funera
« mortuorum vocatos, in ecclesiam cathedralem seu colle-
« giatam respective, sive in parochialem ad quam funus
« deferetur, directo tramite convenire debere, vel in eccle-
« siam in qua cadaver esset collocandum, sive in aliam
« ecclesiam, juxta dispositionem Ritualis Romani, si viget
« consuetudo; et nullo modo permittendum quod expec-
« tent per vias vel adeant ad domum defuncti, consuetu-
« dine etiam immemorabili in contrarium non obstante,
« quam abusum esse declaravit. Et ita decrevit et servari
« mandavit. Hac die 20 martii 1683. Et ita in terra Guardiæ
« diœcesis Thelesinæ prædictæ servari mandavit. » (Décret du 24 nov. 1696, n. 3406, q. 2).

2° Décret. « Regulariter convenieudum ad parochialem,
« nisi consuetudo sit conveniendi in aliam ecclesiam,
« juxta præscriptum Ritualis Romani et hujus S. C. decre-
« ta... Nullibi, nulloque in casu licere expectare per viam
« vel ad domum defuncti, ut pluries S. C. sancivit. » (Décret du 17 sept. 1822 n. 4592, q. 1 et 3).

Nota 1°. Plusieurs de ces décisions, la septième, la neuvième, la onzième, la quatorzième, la dix-septième et la dix-huitième, indiquent comme lieu de réunion l'église paroissiale, sans ajouter qu'on pourrait aussi se réunir dans une autre église. Cette disposition ne modifie pas la rubrique du Rituel. Il est vraisemblable que, dans les églises auxquelles ces décrets ont été adressés, ni la coutume ni aucune autre raison n'autorisaient à se réunir ailleurs. C'est aussi probablement en vertu d'une coutume que, dans le treizième et le quinzième décret, on demande le consentement du curé pour se réunir ailleurs qu'à l'église paroissiale. On verra ci-après, deuxième règle, les motifs pour lesquels on parle, dans quelques autres réponses, de se réunir à l'église cathédrale ou à une église collégiale.

Nota 2°. Il faut, comme on le voit, un lieu de réunion

pour la procession qui doit se rendre près du corps. Si l'on ne désigne pas l'église paroissiale d'une manière exclusive, la raison en est de ne pas occasionner un trop long trajet à ceux qui sont appelés aux funérailles. Aussi dans le treizième et dans le quinzième décret, il est dit *parochiali vel alia commodiori.* « Congregatio, dit Cavalieri (t. III, c. « XV, déc 32, n 2.) haud credidit cogendum esse clerum « convenire in parochialem ecclesiam, sed maluit attendi « loci consuetudinem, cui jam standum esse Rituale præs- « cripserat. Adsunt res quædam, quæ cum juxta locorum « diversitatem varientur plurimum, vix generalem legem « aptæ sunt sustinere, et ideo merito deferuntur consuetu- « dini, quæ præsumitur locis ipsis accommoda Ejusmodi est « causa funerum : in nonnullis enim locis parochialis distric- « tus ad miliaria usque protenditur, et cogeretur clerus, qui « fortasse commode ad ecclesiam defuncto proximiorem po- « test accurrere, inutiliter percursare vias cum gravi incom- « modo si ad parochialem deberet indistincte convenire; in « aliis vero, cum districtus angustis arctetur limitibus, « æque vel fere æque potest esse clero commodum convenire « in parochialem ecclesiam, vel in aliam ædibus defuncti « viciniorem. » Cette observation trouve son application dans un certain nombre de paroisses rurales. On convoque, pour des funérailles, des ecclésiastiques qui doivent venir de loin, et il serait trop onéreux de les convoquer à l'église paroissiale pour les faire revenir sur leurs pas, surtout si le trajet est assez considérable, et s'il se trouve une autre église ou même une chapelle plus rapprochée de la maison mortuaire. Peut-être même pourrait-on alors disposer un lieu pour la réunion du clergé, qui peut de là se rendre en procession près du corps, et tel est, ce me semble, le but qu'on veut atteindre. Personne, en effet, n'attendra ni sur le chemin, ni à la maison mortuaire.

Nota 3°. En parlant de la maison mortuaire, on veut dire le lieu où le corps a été déposé. « Et quoniam, dit Barruf- « faldi (tit. XXXVI, n. 50), de domo defuncti locuti sumus, « non per hoc intelligi debet, quod domus sit illa, in qua

« habitare solebat qui defunctus est ; sed intellige de illo loco, « in quo exponitur defunctus, ut deducatur ad sepulchrum, « nam in praxi est, esse nonnullas personas, quæ cum nos- « tris sint, exponuntur in loco diverso a domo sua. » C'est ainsi que, dans certaines circonstances, on apporte dans un lieu plus rapproché de l'église, les corps qu'il faudrait aller chercher trop loin. Cavalieri, citant et commentant deux décrets de la S. C. des rites, fait allusion à ces circonstances, comme nous allons le voir, et il conseille alors de les porter la nuit ou de très grand matin. Il faut remarquer, toutefois, que si le corps est apporté dans l'église il ne serait pas conforme à la rubrique de faire la levée du corps au lieu même où le corps doit être déposé pendant l'office. Aucun auteur ne suppose qu'on puisse faire ainsi

Nota 4°. Les décrets dont on vient de parler déclarent que les corps des défunts peuvent être déposés dans une église jusqu'au moment des funérailles : il suffit d'avertir le curé, qui ne peut s'y refuser. *Question.* « An hæredes « defunctorum sint cogendi ad retinendum domi cadavera « usque ad tempus illud sepeliendi ? An vero iisdem hære- « dibus liceat pro libito apportare dicta cadavera a propriis « domibus ad quamcumque aliam ecclesiam per modum « depositi usque ad horam illa tumulandi, etiamsi sepe- « lienda essent in ecclesiis Regularium, non obstante dis- « sensu parochi, seu prohibitione ab eodem facta uti vicario « foraneo ? » *Réponse.* « ... Petita, et etiam non obtenta « licentia posse cadavera deponi arbitrio hæredum in qua- « libet ecclesia usque ad tempus illa processionaliter de- « ferendi ad ecclesiam sepulturæ. » (Décret du 22 juin 1675, n. 2735, q. 1). Le même point est confirmé par un décret postérieur (Décret du 13 juillet 1675, n. 2715). Cavalieri commente ainsi ces deux décisions. « 1. Quandoque ne- « quaquam expedit asservari cadavera usque ad sepultu- « ræ tempus in domo defuncti. Plures enim pro circum- « stantiis occurrunt causæ, ut si ob arctitudinem habitationis « in eodem cubiculo hæredes cubare deberent ; aut si « præsentia cadaveris foret maximi, sicuti sæpe evenit,

« occasio luctus, aliæque plurimæ quas quidem recensere « non vacat ; cum a parocho, aliove approbandæ non sint, « sed hæredum prudentiæ et arbitrio commissæ, et ex se « profecto validæ, ob quas e sua domo asportetur cada- « ver. Hinc rite hæredibus sit liberum, vel cadaver in « propria retinere domo, aut illud deponere in ecclesia « qualibet usque ad tempus deferendi illud ad ecclesiam « sepulturæ , et quidem adeo, ut asportationi ejusmodi « officere neque valeat dissensus parochi, aut prohibitio « ab eodem facta uti vicario foraneo, a quo quidem venia « in honoris signum petenda (limita, si aliter se habeat « consuetudo loci), sed non necessario obtinenda decerni- « tur. 2. *Ecclesiam* decretum nominat petitionis causa, « quæ super ecclesiam processit, cæterum modo dicta non « minus libertatem faciunt pro quocumque alio commodo « et honesto loco, quin id refugiat ejusdem decreti mens. « Hinc patet *defuncti domum*, ad quam pro efferendo ca- « davere Rituale parochum facit procedere, non ita stricte « esse accipiendam pro habitatione quam incolebat defunc- « tus, ut in aliqua ecclesia, vel alibi arbitrio hæredum « exponi non possit, sed domum defuncti Rituale exprimit, « quia in ea regulariter exponi solet efferendum. » L'auteur ajoute ensuite que si le corps est resté à la maison, on pourra convenablement le placer près de la porte quelques instants avant l'arrivée du clergé.

Quatrième Règle. Le curé n'est pas tenu d'attendre les personnes convoquées, si elles ne sont pas arrivées à l'heure fixée.

Cette règle résulte de cette décision : « Posse parochum « sepelire etiam sine interventu... regularium, quatenus « tempore delationis cadaveris non advenissent » (Décret du 26 février 1611, n. 437).

Les règles suivantes seront l'objet d'un autre article.

P. R.

QUESTION LITURGIQUE

On nous a demandé le texte du décret dont nous avons parlé t. XLVI, p. 389, déclarant que le sépulcre des reliques dans les autels portatifs doit être recouvert avec une petite pierre, ordonnant de réitérer la consécration de ceux qui auraient été fermés avec du plâtre. Ce décret est celui-ci.

S. Pauli de Minesota

Reverendissime uti Frater.

Exposuit Amplitudo tua in ista diœcesi plusquam ducenta altaria portatilia ita consecrata fuisse, ut sepulchrum reliquiarum non *lapide marmoreo*, sed *cera* sigillari, vel *gypso* coopertum fuerit atque firmatum. Hinc Amplitudo Tua dubitans de validitate istorum altarium, ab hac S. Rituum congregatione exquisivit utrum hujusmodi consecratio valeat, vel potius reiteranda sit ? S. porro eadem C., ad relationem infrascripti Secretarii, audita sententia alterius ex Apostolicis cæremoniarum magistris et R. assessoris ipsius S. C. declarare censuit : *Altaria de quibus agitur, nova indigere consecratione.*

S. S. vero D. N. Leo PP. referente eodem subscripto Secretario, quin dispensationem concederet ab eorumdem altarium consecratione repetenda, benigne indulsit ut hæc sensim sine sensu fiat, prudenter capta occasione, nullo temporis limite eidem Amplitudini Tuæ præscripto, juxta breviorem ritum in similibus casibus statutum; nimirum ut iisdem aris, ante efformato sepulchro, Amplitudo Tua vel per se, vel per simplices presbyteros hoc tantum in

casu Apostolicæ sedis nomine delegandos, certas sanctorum reliquias in iisdem aris reponat, iis solummodo cæremoniis servatis quæ in Pontificali Romano præscribuntur, dum in sepulchro reconduntur reliquiæ et superponitur lapis; scilicet ut signetur sacro chrismate confessio seu sepulchrum et interim dicatur oratio : *Consecretur et Sanctificetur* etc; postea reconditis reliquiis cum tribus granis thuris et superposito operculo lapideo et firmato, dicatur oratio : Deus qui ex etc. et nihil aliud.

Hæc Amplitudini Tuæ etc.

Pro EE. C. Bartolini, C. Card. di Pietro Plac. Ralli secretarius.

Romæ, 9 septembris 1880.

On voit, par la teneur de cette décision, que le saint Père veut bien autoriser la célébration du saint Sacrifice sur des autels dont le sépulcre n'est pas fermé par une pierre, jusqu'au moment où l'on aura pu revalider cette consécration, et donne beaucoup de facilités pour le faire. Tel est en particulier l'indult accordé à Monseigneur l'Archevêque de Cambrai, cité t. XLVI, p. 480.

P. R.

NOTES D'UN PROFESSEUR

CIII

En dépit des difficultés qui entravent de plus en plus la mission du clergé paroissial en France, malgré le peu de ressources dont il dispose et d'encouragements qu'il reçoit pour l'étude, on peut constater un accroissement ininterrompu dans les travaux théologiques de nos humbles presbytères de campagne. Il serait intéressant pour le public, et honorable pour l'Eglise, de dresser de temps à autre la liste exacte des livres ecclésiastiques publiés dans chaque diocèse ou dans chaque congrégation religieuse. Je puis fournir assez complètement aujourd'hui celle des ouvrages récemment parus dans le diocèse de Verdun; je témoignerai ainsi de ma reconnaissance et de ma sympathie pour les auteurs de ces livres.

Par ordre de date, je signalerai d'abord les solides lectures pour le mois de Marie, publiées sous le titre de *Cause de notre joie* par M. Himonet, curé-doyen de Souilly (Meuse), qui déjà avait donné un premier mois de Marie intitulé *Miroir de justice*, des méditations et instructions pour les *premiers communiants en retraite*, la *Voix du pasteur au jour de la première communion*, l'*Oraison dominicale* en homélies, etc. (Paris, Sarlit; Souilly, chez l'auteur.) Avant tout préoccupé d'instruire et d'édifier, jugeant à bon droit que si la rhétorique humaine doit se soucier beaucoup de plaire, la rhétorique chrétienne a plus et mieux à faire, surtout

dans nos villages et hameaux où la belle littérature n'est pas très appréciée, le laborieux auteur mérite de tous points le succès flatteur auquel ses livres sont arrivés.

M. l'abbé Morisot, curé d'Inor, missionnaire apostolique, n'est pas un inconnu pour nos lecteurs : car il y a plusieurs années, je leur ai présenté moi-même son beau livre sur le *Christ avant Bethléem*, dans lequel il a recueilli les sentiments des Pères de l'Eglise et des principaux commentateurs sur les prophéties figuratives et verbales, depuis le premier jour du monde jusqu'à Jésus-Christ, et sur le sens attribué par les contemporains à ces diverses prophéties. Aujourd'hui, je signale bien volontiers deux nouveaux livres *prédicables*, comme disent nos voisins d'au-delà des Alpes : premièrement de solides et ardentes instructions pour le jubilé et les missions, sous le titre d'*Appel à Dieu* (1 vol. in-18, Verdun, Ch. Laurent) ; et ensuite, en deux volumes in-12, (*ibid.*) l'*Année Apostolique*, série d'instructions sur les fêtes de l'année. On ne pourrait, sans grande injustice, faire à ces livres le reproche trop souvent mérité par leurs compagnons de bibliothèque, d'être incolores et sans caractère distinctif, de se ressembler par conséquent dans une même et assez fade correction. Ceux-ci ont du trait, de la vigueur, une saine et forte originalité capable d'éveiller l'attention de certains auditoires qui parfois sommeillent le dimanche, parce qu'ils ne dorment guère en semaine au temps des durs et longs travaux des champs.

Deux membres de la Congrégation des clercs réguliers de Notre Sauveur, les PP. H. Fournel et Bouchon, publient depuis quelque temps de fort utiles ouvrages soit pour le catéchisme, soit pour la formation des âmes à la vie intérieure. Du R. P. Fournel, nous citerons de *Courtes méditations et visites au Saint-Sacrement, à l'usage de l'enfance*, (1 vol. in-18, chez les directeurs du pèlerinage de Benoite-Vaux par Souilly (Meuse), de *Petites méditations à l'usage de la jeunesse*, (1 vol.

in-18, *ibid.*) des *Sujets de méditations pour une année* destinés surtout à l'âge mûr (1 vol. in-12, *ibid.*), *le Catéchisme expliqué aux petits enfants en 40 leçons*, précédé d'une étude sérieuse sur la méthode catéchétique (1 vol. in-12, *ibid.*) Du R. P. Bouchon, nous avons *la Vie dans la croix ou huit chemins de la croix* harmonisés avec la dévotion à la Sainte Vierge, et avec les souvenirs historiques et géographiques du réel chemin de la croix de Jérusalem. (1 vol. in-18, *ibid.*) De ces deux écrivains réunis, nous avons enfin un très intéressant travail intitulé le *Catéchisme de Léon XIII* alors évêque de Pérouse, traduit en français et enrichi de notes, soit de l'auteur, soit des éditeurs. (1 vol. in-12, *ibid.*) Ce catéchisme, qui date de 1856, est rédigé sur le plan de la *Doctrine chrétienne* de Bellarmin, mais est un peu plus étendu qu'elle; il renferme notamment la plupart des additions qu'y avaient faites le Concile de Rome de 1725, et la *méthode de catéchisme* publiée par le Cardinal Vicaire en 1840, sous l'inspiration de Grégoire XVI. Il contient aussi de précieux appendices traduits de l'italien, et une nouvelle étude du R. P. Fournel sur la méthode.

Dans le diocèse de Verdun encore, M. l'abbé Piètre, curé de Fains, autrefois notre maître de mathématiques, vient de composer un fort volume in-8, qu'il a intitulé *le Catholique, ou la règle des croyances et de la vie chétienne.* (Imprimeries-librairies de l'œuvre de Saint-Paul, Paris, Bar, etc.) Ce ne devait être d'abord qu'une « série de feuilles volantes, de leçons détachées, que les enfants copieraient, un *memento* raccourci des explications et des histoires données au catéchisme. » (p. VII.) Bien des causes se sont réunies pour obliger l'auteur à en faire un volume, et un bon volume. C'est un catéchisme complet de préparation à la première communion, et même de persévérance après la confirmation, plutôt destiné cependant à raison de certains détails, aux catéchistes qu'aux catéchisés encore en-

fants. Comme il n'est pas *dialogué*, il peut servir aux esprits qu'une aversion innée, et probablement une vanité secrète éloignent de tout ce qui est mis en demandes et réponses. Si les *histoires* et les *faits* leur agréent, ils trouveront ici de quoi satisfaire leur goût, et de quoi s'instruire par les exemples autant que par les préceptes. Beaucoup de ces exemples sont empruntés à l'admirable vie du brave et savant colonel Pâqueron, compatriote et ami de l'auteur, qui mourut à Angoulême en 1865, et eut pour biographe Mgr. Saivet depuis évêque de Mende et de Perpignan. M. l'abbé Piètre, qui avait dû lui-même être chargé d'écrire la vie de l'excellent colonel, n'a point voulu perdre les notes précieuses recueillies dans ce but; il les a semées comme de vraies perles en cent endroits de son *Catholique* qu'il a du reste fait précéder d'une notice sur son pieux et vénéré compatriote. Ajoutons, pour les bibliographes, qu'une histoire anonyme de S. François de Sales, publiée avec ses œuvres à Bar-le-Duc, il y a quelque vingt-cinq ans, (Contant-Laguerre, éditeur) était l'ouvrage sérieux et consciencieux du même auteur.

Un jeune confrère des vénérables prêtres dont je viens de rappeler les travaux, M. Weber, aumônier des hospices de Verdun, a publié cette année même un pieux petit volume consacré aux souffrances et à la mort de notre Seigneur. Le titre sera agréable à bien des âmes qu'un peu de romantisme aide à méditer et à mieux servir Dieu : *De Gethsémani au Golgotha, ou la passion de N. S. Jésus-Christ d'après les Evangélistes, les Prophètes et les Pères de l'Eglise.* (1 vol. in 32, Nancy, librairie Notre-Dame.) J'aurais préféré que les prophètes précédassent les évangélistes à la première page, comme ils les précèdent logiquement dans le cours de l'ouvrage ; c'est là une faute d'impression facile à corriger, quand le bon accueil fait par le public à cette première édition en exigera une seconde, ce qui ne saurait guère tarder.

Ce ne sont pas là sans doute les seuls produits de l'activité littéraire du clergé paroissial de ce diocèse de Verdun pendant les deux dernières années. Mais ceux-ci suffisent à montrer quelle large signification nos confrères les plus mêlés aux œuvres du saint ministère savent donner à l'antique devise : *laboremus*! et combien seraient intéressantes des monographies complètes du travail intellectuel accompli dans chaque diocèse de France pendant une période à déterminer, par exemple depuis cette terrible guerre de 1870 qui a marqué une ère nouvelle pour l'Eglise et imposé tant de nouveaux devoirs à ses clercs.

CIV.

La *Bibliothèque du Saint-Sacrement* formée par les soins et les excellents travaux des disciples du R. P. Eymard, et publiée à la librairie Poussielgue, s'est dernièrement enrichie de la seconde édition d'une fort pieuse biographie, celle *d'Edouard Bonnel de Longchamp*, de la Congrégation des Prêtres du Très-Saint-Sacrement, mort le 28 mai 1870. Son historien, le R. P. Henri Durand, avait été son compagnon d'études au séminaire de Saint-Sulpice; il fut son intime ami, et, si je ne me trompe, son maître des novices dans cette ravissante retraite de Saint-Maurice que de trop célèbres décrets ont fait abandonner à ses hôtes, à N. S. Jésus-Christ lui-même, pour aller chercher en exil, à Bruxelles, la liberté de l'adoration perpétuelle, de la vie régulière et de la perfection religieuse. Le R. P. Durand a donc connu d'aussi près que possible M. Bonnel de Longchamp, et son livre est une peinture très fidèle d'une des âmes les plus généreuses et les plus saintes que notre siècle ait vues. C'est un vrai tableau de dévotion et de piété, utile à placer sur le prie-Dieu des jeunes religieux et dans la cellule des

séminaristes. Combien il nous faudrait de prêtres comme celui-là ! et combien sa parole, ses exemples, ses lettres surtout, sont capables de nous en donner !

En appendice, le R. P. Durand publie 1° une *Notice sur la congrégation des Prêtres du T. S. Sacrement*, rédigée par son excellent et laborieux confrère, le R. P. Tesnière dont j'ai loué autrefois dans ces notes la *Revue du Très-Saint-Sacrement* ; 2° un opuscule intitulé *Allons au Tabernacle*, très remarqué lorqu'il parut sous forme de *tract*, et très chaleureusement recommandé par de graves prélats. Ces deux documents sont comme un programme dont la vie toute entière d'Edouard Bonnel fut la mise en œuvre et le commentaire pratique. Ils sont donc parfaitement à leur place ici, et ils augmenteront certainement le bon effet produit par le récit fraternel et vraiment « eucharistique » du R. P. Durand.

CV

Nous avons reçu d'Allemagne quelques livres intéressants et importants tout ensemble. — D'abord, de M. Léonard Atzberger, *privat docent* à l'Université de Munich, deux beaux travaux sur la *Doctrine du Verbe d'après saint Athanase*, (Die Logoslehre des hl. Athanasius, 1 vol. in-8° de VII-246 pp., Munich, E. Stahl, 1880), et sur l'*Impeccabilité du Christ*, (Die Unsündlichkeit Christi, 1 vol. in-8° de IX-360 pp., Munich, E. Stahl, 1883). Dans la première de ces dissertations, l'auteur expose successivement la doctrine du Verbe en général, et en particulier chez saint Athanase, puis les thèses relatives : 1° au Verbe en Dieu ; 2° au Verbe dans la création ; 3° au Verbe dans la Redemption ; il indique, dans sa conclusion, les rapports de la doctrine et de la vie de saint Athanase, et en appendice, il précise

de quelle façon ce grand docteur entendait l'Ancien Testament et en faisait usage. Le développement de ces différents points renferme d'utiles et sérieux renseignements sur l'histoire dogmatique du Sabellianisme, de l'Arianisme, de l'Apollinarisme, de l'affaire si grave des deux Denys, celui de Rome et celui d'Alexandrie, du « consubstantiel, » et d'autres formules célèbres dont on a fait si souvent abus de nos jours. — Dans sa seconde dissertation, destinée à mériter le titre de *privat docent*, M. Atzberger fixe premièrement l'état de la question et la double notion du péché et de l'impeccabilité ; il démontre ensuite que non seulement le Christ a été exempt de tout péché, mais qu'il était même impeccable ; il fait voir le développement dogmatique et théologique de cette vérité, et l'examine enfin dans ses rapports avec l'incarnation et l'œuvre de la rédemption. Un appendice est consacré aux vues du protestantisme relativement à cette même doctrine de l'impeccabilité. L'ensemble de ce livre paraît fort étudié et digne de l'attention des théologiens. Certains détails cependant auraient besoin d'être rectifiés, et j'ai eu le désagrément, facile à comprendre, d'ouvrir d'abord le volume à la page 192 et d'y tomber sur la qualification de *lovaniensis* attribuée à notre grand *douaisien* François Sylvius. Mais ce que je tiens principalement à dire, c'est que je recommande les deux dissertations du jeune professeur bavarois aux maîtres et étudiants qui veulent compléter leurs recherches sur deux points assez épineux de la *Trinité* et de la *Christologie*. — De la librairie Pustet, de Ratisbonne, nous avons reçu le *troisième* volume des *Dissertationes selectæ in historiam Ecclesiasticam* publiées par notre savant confrère de Louvain, M. Bernard Jungmann, (1 vol. in-8° de 451 pp. — 1882). Il contient cinq dissertations : sur l'hérésie des Iconoclastes, l'origine et la constitution du pouvoir temporel des Papes, l'établissement et la nature du saint

Empire romain, les fausses Décrétales, et le schisme de Photius. Difficilement on trouverait de plus graves sujets traités avec plus de science et de conscience. Je sais qu'on a reproché à l'auteur, en de certains articles, d'être un historien fort préoccupé de théologie : ce reproche me paraît un éloge des plus délicats et des plus enviables. M. Jungmann est ainsi à l'abri de beaucoup d'erreurs qui peuvent échapper à des critiques sans théologie, et il met l'histoire ecclésiastique à son vrai rang de *subsidium* par rapport à la foi et à la science de la foi. La culture libre et indépendante de l'histoire ecclésiastique a été le rêve d'une école naguère encore brillante et très bruyante en Allemagne ; on sait que ce rêve a fini par une catastrophe à Munich, à Bonn et ailleurs. M. Jungmann, avant d'être professeur d'histoire ecclésiastique à Louvain, enseignait la théologie à Bruges avec grand succès. C'était alors un théologien assez préoccupé d'histoire pour ne point mériter les railleries injustes dont tous les théologiens, sans distinction ni exception, étaient naguère l'objet dans un petit article de l'excellente *Revue des questions historiques* qui a dû s'en étonner et s'en affliger elle-même. Cela nous suffit ; et nous saurons gré, à l'auteur et à l'éditeur des *Dissertationes selectæ*, de compléter le plus tôt possible la série de leurs doctes publications. — De M. Pustet encore, nous avons reçu les *Decreta Authentica Sacræ Congregationis Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ, ab anno* 1668 *ad annum* 1882 (1 vol. grand in-8° de XX-582 pp. 1883). Cette collection est éditée par ordre de Léon XIII, et déclarée authentique par un Décret en date du 19 août 1882. Plus de cent décrets inédits ; une vérification attentive des copies sur les originaux ; une traduction latine ajoutée aux passages italiens ; l'indication des changements apportés par la S. Congrégation à ses décisions antérieures, la publication en appendice des documents les plus importants mentionnés dans les

décrets, un triple index (chronologique, géographique, analytique), enfin de bonnes conditions typographiques, font de ce volume un ouvrage précieux bien supérieur à la collection de Mgr Prinzivalli qui n'était après tout qu'un travail privé. On comprend qu'il ne faut pas chercher ici les concessions et tables sommaires d'indulgences accordées aux divers ordres religieux, aux confréries, aux associations pieuses, etc. M. Pustet fait espérer qu'il en formera quelque jour un second volume qui sera d'un grand intérêt. Le premier, celui qui vient de paraître, contient seulement les principes, les règles générales, en un mot le droit canonique en fait d'indulgences et de reliques. N'est-ce pas ce qu'on ignore davantage, et ce qui est le plus nécessaire au clergé en général, spécialement aux prêtres chargés de la direction des chancelleries épiscopales ou de l'enseignement de la théologie pastorale dans les séminaires ? C'est pourquoi nous avons jugé utile d'insister sur cette publication dont la *Revue* a déjà dans son numéro de janvier dernier.

CVI

De trois brochures du R. P. Ingold, de l'Oratoire de France, (*Le prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe*, in-8° de VI-107 pp. avec portrait, Paris, Poussielgue, 1882 ; *Protestation contre les accusations de M. l'abbé Jauffret* (de Marseille) *contre l'Oratoire*, (grand in-8° de 9 pp., mêmes lieux et date), *Deuxième protestation*, etc., contenant en appendice la première dont elle est la défense et la confirmation, (grand in-8° de 16 pp. mêmes lieux et date), je conclus de nouveau, mais avec plus de certitude et de consolation encore, que l'opinion publique, si défavorable à l'ancien Oratoire de France, doit absolument être adoucie et réformée. C'est affaire non seulement de charité, mais de

justice. Personnellement, je m'associe, après examen sérieux des pièces du procès, à ce jugement du P. Ingold. Le P. de Sainte-Marthe a pu avoir dans le gouvernement de sa Congrégation tous les torts qu'on voudra. Ses excès de zèle, sa trop grande sévérité, son *tempérament de feu*, ont dû lui faire des ennemis. Il a été, en doctrine, augustinien trop zélé, exagéré peut-être ; mais il n'a pas été janséniste, il n'a pas été hérétique, c'est-à-dire révolté contre l'autorité de l'Eglise. De plus, les scandales de Quesnel ne peuvent être mis à la charge de l'Oratoire qu'il avait quitté depuis longtemps quand il publia la quatrième édition, (la première suspecte), de ses *Réflexions morales* qui, du reste, ne s'appelaient pas encore ainsi, mais *Abrégé de la morale de l'évangile*. Le P. de la Tour et les autres successeurs du P. de Sainte-Marthe ont certainement, en quelques circonstances, manqué d'énergie contre le jansénisme ; mais on ne peut les accuser d'avoir donné les mains à cette hérésie ou d'avoir déposé les armes devant elle : soldats faibles parfois, mais toujours soldats. Le P. de la Tour fut peut-être un moment le partisan de l'appel au Concile, mais ce ne fut qu'une défaillance passagère dont son généralat ne porta point la funeste empreinte : soldat blessé et tombé peut-être un jour, debout le lendemain et jusqu'à la fin de sa vie.

A ces travaux de polémique, le R. P. Ingold ajoute la publication intéressante et parfaitement soignée des manuscrits inédits du P. Cloyseault sur les plus célèbres oratoriens. Le second volume que j'ai sous les yeux, (*Généralats du P. François Bourgoing et du P. Senault*, in-12 de XII-384 pp., Paris, Poussielgue, 1882), renferme dix-huit biographies dont les plus remarquables sont celles de Bourgoing, de Jean Morin, de Senault, du P. Lejeune, de Ch. Lecointe. C'est dire assez nettement combien on trouvera d'édification et d'instruction à les lire. On est là en plein dix-septième

siècle, et en pleine floraison de sainteté, d'apostolat, de pénitence héroïque : à leurs fils qui sont aussi leurs œuvres, on reconnaît Bérulle et Condren.

CVII

A nos vénérables lecteurs embarrassés de trouver des servants de messe, et surtout de bons et pieux servants, nous recommandons en deux mots deux charmants petits livres du R. P. Chappon S. M. — 1° *Le guide du servant de messe*, (in-24 de 64 pp., Nancy, Le Chevallier, 1882), contient le texte des réponses, un directoire, des notions élémentaires sur le matériel liturgique, deux méthodes pour assister au saint sacrifice, des prières pour la communion et pour différentes dévotions. Avec cela, un enfant de chœur sera parfait — 2° *L'honneur de servir la messe*, (in-24 de 128 pp., mêmes lieux, 1883), est si bien démontré, surtout par des traits charmants et des exemples contemporains, qu'un enfant prendra à cette lecture la vive et heureuse ambition de servir la sainte messe, dès demain et toute sa vie.

CVIII.

Heureux sont les fils de saint Bruno dans leurs profondes et saintes solitudes ! Deux beaux et récents volumes prouvent combien est réel ce bonheur, et ils y font participer, à certain degré, le lecteur pris dans quelqu'un des innombrables engrenages dont se compose la « machine ronde. » La célèbre devise des Chartreux : *stat crux dum volvitur orbis*, environnant un globe surmonté de la croix au milieu du ciel étoilé, nous laisse, à nous autres profanes, le sol mouvant et le *volvitur orbis*, réservant aux moines de la Chartreuse la croix immobile et l'enviable *stat crux*.

Voilà ma première réflexion sur la *Grande Chartreuse par un Chartreux* (2e édition, 1 vol. in-12 de VII-436 pp. avec gravures. Grenoble, A. Côte, 1882. et sur la *Chartreuse de N.-D.-des-Prés à Neuville-sous-Montreuil-sur-Mer*, par M. l'Abbé Lefebvre. (1 vol. grand in-8. de IX-581 pp. avec gravures, Paris, Bray et Retaux, 1881.) Ma deuxième réflexion est pour louer l'exécution typographique de ces deux livres, du second surtout qui a été imprimé par les RR. PP. Chartreux de Neuville eux-mêmes; ils sont aussi les auteurs des excellentes héliogravures dont sont enrichis les deux ouvrages. Ma troisième réflexion est que l'histoire de la *Grande Chartreuse* et de sa fille de *Notre-Dame-des-Prés* est assurément bien curieuse, mais que la description de la vie extérieure et intérieure des chartreux l'est bien davantage encore, sans compter l'édification dont elle ne peut manquer de remplir les âmes. Plus d'une se demandera certainement comment il se fait qu'il n'y ait pas au moins une chartreuse par diocèse; et plus d'une aussi trouvera dans ces beaux livres le germe d'une vocation plus belle encore.

CIX.

Ce que je ne conseillerais pas trop à un novice de la Chartreuse, c'est la lecture du pieux et vivant récit que M. Mourot, curé de Monthureux-le-Sec (Vosges), une des nobles victimes de la persécution *financière* dirigée contre le clergé français, a dernièrement fait de son voyage à Jérusalem en 1882. (*La Terre Sainte et le Pèlerinage de Pénitence*, 2 vol. in-12 de 396-546 pp. avec cartes et plans; Paris, œuvre de Saint Paul 1883.)

A lire de tels souvenirs, si précis et si émouvants, on se sent naître la vocation du pèlerinage populaire de pénitence à Jérusalem; et si l'on est moine et cloîtré, on

se voit réduit à un sacrifice de plus, pour éviter les anathèmes dont saint Bernard accabla autrefois ce bon moine qui, par amour pour son abbé, franchit bravement la clôture et s'en fut avec lui au Saint Sépulcre. Sauf cet inconvénient, et beaucoup de fautes d'impression qui s'expliquent par le désir d'une publication rapide, l'ouvrage de M. Mourot est excellent, plein de verve et de piété, très abondant en de curieux détails et en citations heureuses, pittoresque dans ses descriptions, familier dans ses renseignements, tout à la fois guide avec Joanne et itinéraire avec Châteaubriand, étude avec Mgr. Mislin ou le Frère Liévin de Hamme, et livre de piété avec le P. de Géramb ou le P. de Damas. Grâce à un ardent désir et à un don particulier de *beaucoup voir*, l'auteur a personnellement recueilli une multitude de précieux éléments pour son journal de voyage; et grâce à la volonté déterminée de *bien voir* il a soigneusement contrôlé ces éléments par les vues et les récits d'autrui. Donc, beaucoup de choses bien décrites, voilà la formule qui me paraît la plus propre à caractériser ce livre. Il se vend au profit de l'œuvre du *Spasme*, c'est-à-dire, du premier sanctuaire que les catholiques dédieront à la Sainte Vierge à Jérusalem; car, actuellement, Marie n'a plus où reposer son image dans la cité de David et de Salomon ses aïeux.

CX

Une simple note pour signaler, s'il en est encore besoin, la suite que le R. P. At, prêtre du Sacré-Cœur, a donné à son ouvrage sur le vrai et le faux en matière d'autorité et de liberté. Cette suite a pour titre : *Les principes générateurs du libéralisme* (1 vol. in-12 de XXXII 615 pp., Paris, Vivès, 1882). L'introduction rapporte et discute les différentes définitions qu'on a

proposées du libéralisme. Le livre premier montre que cette erreur dangereuse naît de *l'orgueil*; le deuxième, qu'elle est fille de *l'esprit fragmentaire* opposé à l'esprit de synthèse et d'unité; le troisième, qu'elle est le produit peu élégant de *l'illusion et de la défaillance*. L'auteur est louable, ingénieux, abondant; mais il est en même temps précis, ferme et clair, en quoi il se distingue totalement de ses adversaires les libéraux, pour qui l'obligation « de bien définir et de bien diviser afin de bien philosopher » semble être nulle et non avenue. Que le P. At continue courageusement ses études antilibérales; il est dans sa voie aussi bien que dans le vrai; mieux que personne il semble destiné à achever la déroute des « quatre-vingt-neuvistes, » et à préparer, pour 1889, la nouvelle proclamation, en matière sociale et politique, des *Droits de Dieu*.

CXI

La vie de la mère Alix le Clerc, fondatrice de l'ordre des religieuses de la Congrégation Notre-Dame, chanoisesses régulières de S. Augustin, fut écrite par ses contemporaines et sœurs en religion, et publiée à Nancy, dès l'an 1666, avec la *Relation* qu'elle fit de son âme à son directeur, et avec plusieurs opuscules composés par elle. Un jeune érudit, grandement dévoué aux traditions et aux œuvres de la vénérable Mère, M. A. Gandelet, vient de rééditer cet ouvrage, (1 vol. in-12 de XV-355 pp, avec portrait, Bruxelles, Polleunis, 1882.) Il y a discrètement ajouté quelques notes, et retranché quelques lignes qui en auraient pu empêcher la distribution dans les écoles fondées par Alix Le Clerc, et aujourd'hui encore si prospères à Paris et en Lorraine surtout. Au point de vue de la théologie mystique, la *Relation* est un document d'importance;

nous le signalons aux esprits soucieux de ne pas laisser inculte une partie autrefois si féconde et toujours si sublime de la science sacrée.

CXII

M. l'abbé L. Janel, du diocèse de Châlons, a recueilli et réimprimé, pour les dernières fêtes de Noël, 135 *Noëls anciens avec les airs notés* (1 vol. in-18 de 284 pp., Paris, Gaume, 1882.) Avouerai-je que j'ai trouvé un plaisir des plus vifs et des plus délicats, — plaisir littéraire, archéologique et musical, — à chanter l'un après l'autre tous ces cantiques en l'honneur de Notre Seigneur et de Notre Dame, et que, pour plusieurs, je me suis rendu et me rendrai certainement encore coupable de récidive? Pour comprendre et goûter ce genre de compositions, il faut se souvenir qu'elles n'étaient pas uniquement destinées à l'eglise, et même que beaucoup d'entre elles ne se chantaient qu'au foyer, avec un peu de *mordant* pour réveiller les dormeurs et dormeuses des longues soirées, avec un certain *allegro* pour empêcher les mélancoliques de trop s'attrister des guerres et autres fléaux du seizième siècle et du dix-septième, avec beaucoup de vieux bon sens national et chrétien afin de fermer la porte aux gauloiseries malsaines du moyen-âge, aux psaumes et cantiques des huguenots, aux chansons sceptiques et immorales de l'âge moderne. Que la *Bible des Noëls anciens* de M. l'abbé Janel reprenne sa place traditionnelle dans nos campagnes, à l'angle de la cheminée de famille, auprès du buis bénit et des *liards* destinés à l'aumône, et l'atmosphère morale des soirées d'hiver en sera très heureusement assainie. J'en pense et en dis autant de celle des salons avec leurs pianos surchargés de romances fades et d'opéras égrillards.

CXIII

J'ai déjà eu le plaisir de réunir, dans une de ces *Notes*, le nom de M. Charles-Claude Charaux, professeur de philosophie à la Faculté de Grenoble, et celui de M. Auguste Charaux, son frère, professeur de littérature française aux Facultés libres de Lille. Je les remercie tous deux de me donner aujourd'hui encore cette joie. Mon cher et savant collègue, M. Auguste Charaux, s'inspirant toujours des principes les plus spiritualistes et les plus nettement chrétiens dans ses travaux de critique sur le dix-septième siècle, vient de nous donner, après ses *Essais sur Corneille* et sur *Racine*, un cinquième volume où il juge en vrai catholique la vie et les œuvres de *Molière* (1 vol. in-12 de XII-508 pp. Lille, Lefort, 1882). Ce n'est pas lui qu'on trouvera jamais indulgent pour les vices à cause de leur élégance, ni pour les mauvaises pièces de théâtre à cause de leur belle structure et de leur bon style. Et ce n'est pas moi qui lui demanderai grâce pour le malheureux comédien que la grande voix de Bossuet a frappé d'une sentence terrible et d'un inoubliable anathème: pour le courtisan que Louis XIV n'a certainement pu s'empêcher de mépriser au moment même où il se faisait excuser et louer par lui de ses crimes; pour le sceptique et perfide censeur des mœurs chrétiennes, qui a préludé de concert avec Lafontaine à la littérature tristement impie et infâme du siècle suivant. M. Auguste Charaux nous réserve sans doute de nouveaux écrits où nous retrouverons la même verve, la même fermeté, la même indépendance de jugement, le même dévouement à la cause de la sainte Eglise : ce sont là de nobles qualités dans une critique; et elles seraient des plus nécessaires pour nous donner enfin une

histoire complète et foncièrement catholique de la littérature française.

M. Cl.-Ch. Charaux réédite en deux volumes ses belles études sur la *Pensée*. Le premier volume, qui n'est pas encore en vente, renfermera deux parties : 1° *La pensée et l'amour*, et la *méthode morale*; 2° De *la pensée*, leçons et conférences. Le deuxième volume déjà paru, (1 vol. in-12 de 143 pp., Paris, Durand, 1883,) contient huit séries de *Notes et réflexions* sur la pensée elle-même. Nous en connaissions déjà un certain nombre et nous les avions hautement recommandées à nos lecteurs. Les nouvelles semblent encore meilleures et donnent certainement aux anciennes un complément de perfection et de lumière, en faisant ouvertement profession, non seulement de spiritualisme et de socratisme chrétien, mais de net et franc catholicisme. Les amis de l'auteur n'avaient certes pas besoin, de cette profession de foi déclarée; le public devinait bien que son Socrate était depuis longtemps baptisé ; les philosophes et les critiques officiels n'osaient louer, autant qu'il le souhaitaient une œuvre dont la conclusion fort transparente allait trop manifestement à l'encontre de quelques doctrines qu'il est de bon goût, et surtout de grande utilité aujourd'hui, de partager ou du moins de ménager. Néanmoins M. Charaux a bien fait de dévoiler entièrement la statue de Socrate à laquelle il travaille depuis tant d'années déjà, avec l'amour d'un disciple, le savoir d'un historien, l'habileté d'un véritable artiste. Il ne contentera probablement ni certains penseurs ondoyants et divers, ni certains amateurs de cailloux et de fossiles, ni certains discoureurs et sectaires qui se prennent gravement pour de graves hommes d'état. Mais il contentera les esprits droits, délicats et courageux, qui aiment à fréquenter Labruyère, Pascal et Joubert, et qui reconnaîtront assurément en lui un digne successeur de ces vrais maîtres. Le fin crayon de Labruyère n'a-t-il

pas dessiné le portrait d'Anténor et d'Amintas, de Théodore et d'Eudémon, (pp. 63-66,) de Tribolithe et de Dorante (pp. 111-137) ? Ne sont-elles pas de l'école de Pascal, je parle du Pascal absolument catholique et libre des liens de Port-Royal-des-Champs, ces pensées sur la vérité et les principes, sur l'histoire du genre humain et le caractère évidemment surnaturel de l'Eglise ? N'est-ce pas Joubert qui a ciselé ces réflexions gracieuses et si simples, profondes et si naturelles, sur les langues et le style, l'architecture et la musique, la pensée et les idées ?

M. Cl.-Ch. Charaux, quoi qu'il publie, est toujours excellent philosophe et excellent écrivain. Il me paraît toutefois se surpasser lui-même dans ses *dialogues* et ses *pensées ;* et si j'ai le vif désir de le voir compléter tant d'œuvres habilement commencées, j'ai un désir plus grand encore de le voir donner une double suite à ses *Petits dialogues de philosophie socratique* et à ses *Notes et réflexions* sur la *pensée.*

Dr Jules Didiot.

BIBLIOGRAPHIE

La connaissance de Dieu est elle universelle ? par M. Lesserteur, professeur de théologie au séminaire des missions étrangères. Broch. in 8. Paris-Lecoffre. 1883.

Le présent opuscule dénote chez son auteur un talent incontestable, d'excellentes intentions et un ardent amour pour la Scolastique : toutes choses très bonnes dont je me permets de le féliciter.

M. Lesserteur n'a pas la prétention d'apporter aucun document nouveau ; d'ailleurs les dimensions d'une brochure ne lui auraient point permis d'entasser tous les faits que sir John Lubbock a rangés en bataille dans son livre : *L'homme avant l'histoire*. S'il a réédité l'objection que M. Barthélemy Saint-Hilaire a si habilement présentée sur l'athéisme des religions bouddhistes, il a su le docte hélléniste un avantage : le vénérable professeur a été missionnaire et a évangélisé les Annamites. Il a donc compétence pour prononcer sur les idées religieuses de ce peuple. J'aurais certes mauvaise grâce, moi qui n'ai jamais étudié les sauvages que dans les livres et n'en ai vus qu'au jardin d'acclimatation, à contredire ses assertions sur ce point. Aussi je me retranche derrière le texte de M. de Quatrefages que j'ai cité (1). Puisque M. Lesserteur reconnait que les Annamites ont un culte officiel et vénèrent des « esprits supérieurs » on ne saurait plus guère en effet les maintenir au nombre des athées.

Je reconnais encore avec M. Lesserteur que la preuve morale n'est point nécessaire, pas plus qu'aucune autre

(1) n° d'Avril, p. 310.

preuve prise en elle-même ; ce n'est pas à dire qu'elle soit inefficace. Mais je prendrai la liberté de faire remarquer qu'il est toujours dangereux de sacrifier un argument par amour de l'opportunité. Car, si l'on abandonne aujourd'hui la preuve morale, pourquoi ne pas également laisser de côté l'argument physique contre lequel tant de savants se déchaînent ? Je confesserai donc encore avec le docte professeur que l'histoire des religions comparées, entreprise dans le but de fournir des armes contre le catholicisme, ne peut guère, conduite avec cet esprit, donner que des fruits détestables. Cependant faut-il avoir peur à ce point de sa critique nuageuse que l'on renonce à une preuve qu'elle même a fortifiée ? Ses principaux représentants en France, MM. Girard de Rialle et Alb. Réville, n'ont ils pas déclaré que l'homme athée n'a jamais existé et n'existera jamais ? Il est très sûr encore que les anciens scolastiques n'ont pas développé la preuve morale. Est-elle pour cela frappée d'impuissance ? N'y a-t-il pas un progrès dans la philosophie comme dans la théologie ? Les circonstances ne mettent-elles pas en relief certains principes laissés autrefois dans l'ombre ? Ainsi le traité de l'Eglise a reçu de nos jours un développement scientifique qu'il n'avait pas au XIIIe siècle.

Mais examinons les raisons qui rendent aux yeux de M. Lesserteur la preuve morale inopportune. C'est la constatation de l'existence des athées. Or, dit-il, « pour que votre preuve ait une valeur absolue, il faut le consentement de tous les hommes *sans exception ;* et d'après votre propre aveu, le défaut de la connaissance de Dieu, chez quelques pauvres sauvages, constituerait une *objection grave* contre la théorie des philosophes et des théologiens. » Cela me semble un peu exagéré. Quelques exceptions, constatées comme telles, n'infirment nullement la certitude morale. Sauf en métaphysique et dans les mathématiques, toute loi générale souffre des exceptions. Ainsi, je crois à l'ordre dans le monde, et par l'ordre que j'y découvre, je démontre Dieu. Cependant il y a dans ce

monde des désordres incontestables : le mal physique et le mal moral sont assurément des notes discordantes dans l'harmonie générale. Ma conviction est-elle ébranlée par ces exceptions? Pas le moins du monde. Evidemment la théorie de la certitude morale est beaucoup plus familière à M. Lesserteur que ne le peuvent faire croire ces paroles.

Le vénérable missionnaire assimile ensuite l'argument de Tertullien *ex testimonio animæ*, (pag. 20) à la preuve morale : il se demande avec inquiétude « si l'on ne rencontrera jamais aucun fait qui la mette en défaut, (p. 9). Il penche à croire que les peuplades du Tanganika ont reçu leurs idées religieuses des marchands arabes. (pag. 30.) Mais il me semble que la question principale n'est pas de savoir si l'idée de Dieu jaillit spontanément de notre intelligence, ni de connaître ce que nous réserve l'avenir. Une seule chose suffit pour établir la valeur de la preuve : constater l'existence actuelle de l'idée de Dieu, constater surtout son *universalité* et sa longue durée. Si l'on trouve en effet cette notion partout établie, on est en droit de conclure que Dieu existe ou que l'homme *se pipe*; en d'autres termes que nous sommes en face d'un phénomène inexplicable si Dieu n'existe pas et si la nature de l'homme n'est pas condamnée à l'ignorance du divin.

Un autre point nécessaire à préciser pour éloigner toute équivoque n'a pas été suffisamment rappelé par M. Lesserteur: c'est la distinction entre la connaissance *explicite* et *formelle* et la connaissance *implicite* et *virtuelle*. M. l'abbé Rambouillet en a bien compris l'importance et s'en est habilement servi dans son article du mois de mai. Je renvoie le lecteur aux définitions qu'il en donne sous le titre d'idée claire et d'idée distincte. (1) M. Lesserteur ne saurait le nier : cette distinction est fondée sur une exacte analyse psychologique de notre mode de connaissance. Lui-même, d'ailleurs l'admet, implicitement quand il déclare que « la loi naturelle existe dans tous les hommes

(1) n° d'Avril p. 399.

à un degré *plus ou moins* développé : » quand il dit qu'il est seulement requis pour que la loi oblige « de connaître la loi et non de qui vient cette loi. » Le vénérable professeur décompose avec soin en même temps qu'avec une parfaite justesse l'idée de Dieu : il montre les trois éléments principaux qu'elle contient, et établit ensuite que tous ceux qu'il accuse d'athéisme n'en ont aucune connaissance exacte : aucune connaissance *formelle* ou *raisonnée*, c'est vrai, mais aucune connaissance implicite ou obscure ? Que selon le conseil de M. Lesserteur on provoque l'attention de ces hommes sur leur idée de Dieu, promptement ils mettront en lumière les éléments qu'il regarde avec raison comme les attributs fondamentaux de la divinité. Demandez à un sauvage ce qu'il entend par « la substance de la notion de justice et d'équité. « Assurément le sauvage ne décomposera pas cette idée comme le ferait un métaphysicien. D'ailleurs si les plus grands moralistes de l'antiquité n'ont pu trouver les éléments constitutifs de la morale, on ne saurait blâmer cet homme de n'y pas réussir. Et cependant M. Lesserteur affirme que cette connaissance embryonnaire suffit à rendre pour les sauvages athées la loi morale obligatoire. Je suppose qu'il n'éprouvera pas plus de répugnance à appliquer à Dieu cette distinction.

Mais revenons à la loi et à son caractère obligatoire. Car tout ce passage de la brochure me semble manquer un peu de netteté ou de précision. Cette proposition : « pour que la loi morale oblige, il n'est requis que de connaître la loi et non de qui vient cette loi, » est-elle une proposition exacte, appliquée à la loi naturelle? On ne peut, disent la plus grande partie des théologiens, connaître la loi naturelle sans connaître au moins virtuellement son auteur, ce sont là deux termes connexes. Ensuite, énoncée de la sorte, cette formule n'est rien moins que la formule Kantiste de l'impératif catégorique. C'est dire en effet, que le devoir oblige parce qu'il est le devoir, c'est dire que la raison est autonome et ne relève que d'elle-même sans trouver ni exiger d'autre sanction que son propre jugement. Assurément, c'est là une

conséquence réprouvée par M. Lesserteur. Le devoir, l'impératif catégorique et la raison autonome n'auront jamais aucune force obligatoire s'ils ne sous-entendent l'idée de Dieu comme le fondement de l'obligation qu'ils imposent; ils n'auront pour moi pas plus de force de loi que l'instinct social, l'intérêt ou la peur de la répression.

D'ailleurs M. Lesserteur est trop versé dans la scolastique pour ne pas avouer, avec la plupart des théologiens, que dans le cas d'ignorance invincible de Dieu il n'y a plus qu'un péché philosophique. Car le péché est une offense à Dieu, or, si d'un autre côté j'ignore invinciblement l'existence de Dieu, je ne puis pécher contre sa majesté divine. L'ignorance invincible détruit le volontaire sur le point où elle existe. Partant, je pourrai transgresser volontairement le précepte de ma raison, mais je n'offenserai pas Dieu. Ne serait-il pas aussi plus prudent de donner la définition commune de l'ignorance invincible au lieu de la définition qu'on trouve à la page 26e de cette brochure? Il est très juste, en effet, d'appeler ignorance invincible toute ignorance qui existe sans le consentement ou la volonté de celui chez qui elle se trouve. Je renvoie aux articles publiés dans cette Revue sur l'ignorance invincible des conclusions éloignées de la loi naturelle. Lorsqu'il s'agit, en effet, d'apprécier la moralité ou de décider de la responsabilité d'un acte humain, le moraliste s'occupe seulement de ce qui est au pouvoir moral de l'homme, et non de ce qui est au dessus des forces physiques de la nature. Sans doute, il faut pour que l'ignorance soit *coupable* savoir qu'on est tenu de s'en défaire, mais quiconque néglige de s'instruire est doué d'une ignorance *vincible*, et porte la *responsabilité* de son ignorance. Or, en toute sincérité, M. Lesserteur croit-il que réellement aucun de ses Annamites n'a jamais entrevu le problème de l'existence d'un Dieu ? Il déclare que ceux-là seulement se livrent à des recherches qui ont un esprit supérieur, et c'est là, dit-il, le privilège du petit nombre. Sans doute ; mais pour découvrir Dieu est-il

nécessaire de faire beaucoup de recherches et d'observer un grand nombre de phénomènes ? En outre, dans cette question, il ne faut pas prendre l'homme *in abstracto* et se demander ce qu'il peut faire avec les seules forces de sa raison. On doit le considérer tel qu'il est, tel qu'il vit en réalité, c'est-à-dire à l'état social. Or, il n'y a aucune société athée; et je défie qu'on soutienne qu'un homme puisse passer sa vie en la société de ses semblables sans que jamais le nom de Dieu, l'idée de Dieu ne parviennent à son intelligence et à son cœur, du moins l'idée du Dieu qu'adorent ses concitoyens.

Je suppose donc qu'on peut encore enseigner la preuve morale et lui reconnaître une force rigoureusement démonstrative, sans encourir de graves reproches. Dès lors je ne blâmerai aucun des manuels qui la contiennent ou la contiendront. Plusieurs lui ont peut-être « donné trop d'importance » : c'est possible. Mais plusieurs l'ont accueillie sans la moindre « préoccupation « de mennaisianisme ou de traditionalisme. » San Severino, Palmieri, sont, il me semble, à l'abri de ce soupçon. Je crois encore que le Card. Zigliara, le grand adversaire du traditionalisme, ne saurait être suspecté de partialité envers cette école. Je pense qu'on ne suspectera pas davantage sous ce rapport les théologiens et philosophes du XVIIe et du XVIIIe siècle que j'ai cités dans ma première note. Je n'oserai d'ailleurs reprocher à son Eminence le Card Zigliara, qui a tant souci des bonnes doctrines, de n'avoir pas su s'affranchir encore de ces lambeaux « de systèmes démodés » et d'avoir encombré sa philosophie « de cette plante parasite » qui s'appelle la preuve morale.

Je laisse de côté la discussion des textes cités par le vénérable missionnaire. « Le livre de la Sagesse lui-même, dit-il, nous déclare expressément qu'il y a des hommes qui ne connaissent pas Dieu. » Je crois que si M. Lesserteur veut bien se reporter au contexte et consulter la belle thèse du Card. Franzelin sur ces paroles de la Sagesse (de Deo uno, Th. V.) il verra que ce texte n'est pas précisément

en faveur de sa thèse, car aux yeux de l'écrivain sacré cette ignorance est justement une ignorance coupable. Peut-être vaudrait-il mieux aussi ne pas donner les objections de l'académicien Cotta comme le résumé de la pensée de Cicéron. Enfin si je me reporte au ch. IV du livre X^e des Tusculanes, je ne demeure pas convaincu que le texte de Socrate cité par M. Lesserteur p. 11 ait le sens qu'il lui prête. Il me semble y voir une boutade du philosophe contre l'école Ionienne et non une preuve de l'athéisme de Socrate. D'ailleurs insinuer que Socrate fut athée parait s'écarter beaucoup de ce que la tradition nous a livré sur ce point. Enfin M. Lesserteur m'excusera, j'en suis sûr, de trouver que le long texte de Tertullien ne mène à rien dans la question. J'espère qu'il voudra bien aussi me pardonner les petites critiques que je prends la liberté de lui soumettre. Je termine en faisant des vœux pour qu'il me soit bientôt donné de le féliciter sans restriction sur quelque production nouvelle de son beau talent.

CH. TROTTIN.

De Vita et Scriptis Aphraat, Sapientis Persæ, dissertatio historico-theologica auctore J. Forget, collegii S. Spiritus subregente. 1 *vol. in*-8° *de XIV*-380 *pp. Louvain Vanlinthout*, 1882.

Tel est le titre d'une dissertation qui remet en lumière *le plus ancien des Pères Syriaques*. Il y une quinzaine d'années, Aphraat, ou le Sage perse, à été tiré de son tombeau, — un vieux monastère de la Basse-Egypte, — par l'édition syriaque de ses *Homélies* due à W. Wright. Toutefois le nouveau Lazare demandait qu'on le déliât de ses bandelettes, pour rentrer dans la société de ceux qui ignorent le Syriaque ; c'est le service que vient de lui rendre M. l'abbé *J. Forget* dans sa thèse de doctorat, soutenue devant la Faculté de théologie de Louvain.

Cette thèse comprend deux parties, l'une historique, l'autre théologique.

Le Sage de Perse était tellement tombé dans l'oubli, que M. Forget doit commencer par lui rendre son vrai nom, Aphraat ; son époque, la fin du troisième siècle et le commencement du quatrième ; sa patrie, la Syrie orientale ; son monastère, et sa dignité épiscopale. Bien plus, quelques homélies du Sage Perse, sauvegardées dans une version arménienne, lui avaient été très indûment ravies, et attribuées à Jacques de Nisibe. Il fallait donc encore restituer à Aphraat ses XXIII homélies, ou dissertations sous forme de lettres.

D'ailleurs toutes ces revendications ne se font qu'à bon escient : l'auteur apporte des textes irrécusables, et des arguments intrinsèques d'incontestable valeur. Disons qu'en général les conclusions de M. Forget sont les mêmes que celles de Wright et de Bickell.

La seconde partie est la théologie d'Aphraat. Ses XXIII homélies, écrites d'un style élégant, touchent à presque tous les points du dogme catholique : Trinité, création, incarnation, péché originel, rédemption, nécessité des bonnes œuvres, baptême, présence réelle, confession auriculaire, etc. Dans les longs extraits d'Aphraat, traduits et commentés par M. Forget, on sent une pensée toujours catholique, qui s'exprime, — ou qui se cache quelquefois, — sous des expressions un peu trop *anténicéennes*. Les mal intentionnés lui trouveraient comme un avant-goût d'hérésie ; mais ils se tromperaient, ce n'est qu'un parfum d'antiquité orientale.

Notons cependant, dans les écrits d'Aphraat, l'opinion singulière aujourd'hui, répandue alors, et innocente toujours, qui veut enfermer la plénitude des temps dans un cycle de six mille ans. On y trouve encore, ce qui est plus grave, la doctrine de l'*Hypnopsychisme*, doctrine que l'Eglise n'aima jamais mais qu'elle supporta avec plus ou moins d'indulgence jusqu'au concile de Lyon.

Voilà Aphraat, tel que nous l'a rendu M. Forget. La théologie remerciera le nouveau docteur de ce service signalé ; pour nous, nous le féliciterons d'avoir traité son sujet avec autant de science que d'agrément. De tout son travail, nous n'effaçons qu'une ligne (et encore c'est dans la préface) : « *litteras syriacas vixdum primoribus labris attigeram* ! »

Z.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

I. — *Fondation à Rome d'un collège pour les Arméniens*

Benigna hominum parens Ecclesia, exemplis præceptisque conformata auctoris sui Jesu Christi, nullo tempore intermittit saluti generis humani prospicere, ita quidem in universas gentes maternam caritatem partiens, ut quantumvis aut morum varietate differentes, aut locorum longinquitate dissitas pari similique studio singulas tueatur. — Atque hanc præstantiam amplitudinemque caritatis plane divinam, ex Orientalibus quidem inclita Armeniorum natio multis in rebus diu experiendo cognovit. Eos enim, ut traditum est, partim Apostolorum, partim virorum apostolicorum opera jam inde antiquitus in libertatem filiorum Dei vindicatos, Ecclesia catholica peramanter complexa est: ex eoque tempore satis historiæ loquuntur, plurimum in Armenia curarum studiique Romanos Pontifices, decessores Nostros, consumpsisse: idque eo semper consilio ut, quoad per eos fieri posset, conservarentur apud Armenios ea, quæ habentur magna in civitatibus bona, nimirum dignitas publica, concordia, tranquillitas, et, quod his omnibus longe antecedit, fidei catholicæ sanctitas una cum incorrupta morum christianorum integritate.

Quod sane non priscis dumtaxat ætatibus difficilioribusque temporibus, sed recentiore etiam memoria haud semel apparuit. Siquidem Urbanus VIII, admissis Armeniorum alumnis in Collegium urbanum christiano

nomini propagando : Benedictus XIV, restituta Patriarchatus Ciliciensis dignitate : Gregorius XVI, ordinatare Diœceseos Constantinopolitanæ, collataque liberaliter opera in hospitalem domum urbanam peregrinis ex Armenia recipiendis, præclaram voluntatem suam re ipsa testati sunt. Præ ceteris vero permansurum est Pii VIII beneficium et gratia, cujus potissimum instantia consilioque, adnitentibus Rege Galliarum et Imperatore Austriæ Hungariæ, illud est ab Othomani imperii principe impetratum, ut Armenios catholico ritu a schismaticorum antistitum servitute liberos esse pro potestate juberet. Quo facto Pontifex beneficus et sapiens Primatiali Sede, cui omnes ex Armenia catholici subessent, Constantinopoli constituta, incommodis diuturnis iisque permagnis finem imposuit. Ac simili modo Pius IX, vel ab exordio Pontificatus sui oculos in Armeniam singulari cum benevolentia conjecit : et plura decursu temporis decrevit, quæ ad publicum ejus populi bonum sacræque disciplinæ incolumitatem prodesse viderentur. Quod si his superioribus annis, non sine magno bonorum omnium luctu, rem Armeniorum catholicam casus afflixit inopinatus et gravis, profecto desiderata non est huius Apostolicæ Sedis vel constantia vel caritas in extinguenda funesta illa seditionis flamma, quam turbulenta paucorum ingenia concitaverant. Extremas ejus dissidii reliquias penitus sublatum iri Dei misericordis patrocinio confidimus, ut ad unum omnes referant sese ad sanctam catholicam Ecclesiam, pristinumque erga Apostolicam Sedem obsequium, cujus retinendi causa, acerbas Armenii vexationes laboresque vehementes sæpe antea memorabili fortitudine pertulerunt.

His, quæ commemorata sunt, decessorum Nostrorum exemplis, atque ipsis Armeniorum hominum non exiguis in Ecclesiam officiis permovetur et ad bene merendum incitatur animus Noster, ceteroquin sponte sua propensus in Orientem, magnarum virtutum gloria nobilem,

et christiani nominis originibus consecratum. Diu sane in hac cogitatione sumus, qua maxime ratione conveniat operam Nostram in publicam ejus gentis conferre utilitatem. In quo genere aliquid jam, juvante Deo, videmur assecuti ob industriam apostolicam virorum cum e Societate Jesu, tum e Scholis Christianis, quos in Armeniam Nos ipsi misimus, quique in institutione litteraria itemque in religiosa tertium jam annum desudant atque elaborant. Verumtamen majus quiddam efficere est animus, omninoque providere ut, quemadmodum plures ex nationibus ceteris, sic et Armenia suam in Urbe domum altricem habeat, quo adolescentes indigenas mittat liberaliter erudiendos, et ad sacra munera diligenti præparatione exercendos. Idoneis quippe Sacrorum administris instituendis nuspiam fortasse opportunitas, quam Romæ, major, in hac principe orbis christiani civitate, prope sepulchra Apostolorum maximorum, in ipsis oculis summi Pontificis, qui munere Dei vicario communis est gentium universarum pater, fideique catholicæ custos et interpres. — Hoc plane idem caverat mens provida Gregorii XIII, decessoris Nostri, qui, datis in id litteris Apostolicis *Romana Ecclesia* III Idus Octobris anno MDLXXXIV, Collegium Armeniorum in Urbe decreverat. Mors tamen si Pontifici optimo propositi laudem non ademit, certe suscepti consilii cursum intercepit. Diu infecta re, postremo tempore Episcopi Armenii cum Romam frequentes convenissent ad sæcularia solemnia ob memoriam principis Apostolorum, oblato ad Pium IX libello, suppliciter oraverant, ut quod Gregorius XIII inchoavit, nec absolvit, auctoritate curaque ejus perficeretur. Neque est dubitandum, ad Episcoporum preces exitum celerius responsurum fuisse, nisi caussæ variæ intercessissent. Nos vero, magna cum divinæ bonitatis fiducia, optatum jampridem opus aggredimur : ad cujus perfectionem ac tutelam si nequam tempora patiuntur tantum dare et attribuere, quantum et voluntas ferret et res

ipsa postularet, confirmat tamen Nos erectoque esse animo jubet spectata christianorum toto orbe in liberalitate constantia.

Itaque ad incrementum catholicæ religionis, ad decus utilitatemque nationis Armeniæ, his Litteris auctoritate Nostra apostolica fundamus et constituimus in hac alma Urbe Collegium Clericorum Armeniorum, eidemque privilegia jusque omne legitimi collegii tribuimus, ad leges quæ infra scriptæ sunt.

I. Dilectus filius Noster Antonius S. R. E. Cardinalis Hassun, natione Armenius, bene de re catholica apud populares suos meritus, primus ex instituto patronatum Collegii Armeniorum suscipiat, eoque nomine jus potestatemque in Collegium gerat.

II. Cum placeat Nobis, Collegio Armeniorum certa quædam vincula cum sacro Consilio christiano nomini propagando intercedere, ideirco in reliquum tempus Cardinalis, qui sacri huius Præfectus Consilii fuerit, idem Patronus seu Protector Collegii Armeniorum sit. Si is Patronus non erit, Cardinalis alter ex eodem Sacro Consilio, auctoritate nutuque Pontificis maximi, Patronus adsciscatur.

III. Cardinalis Patronus, extremo quoque anno, de disciplina deque re familiari ad Pontificem maximum per litteras referat.

IV. Curator seu *Præses* Collegii esto, qui et adjutor ab actis sacri Consilii ad negotia Orientalium. Si is Curator non erit, Curator adlegatur, jussu Pontificis maximi, ex ordine Antistitum Urbanorum.

V. Alumni Armenio ritu cooptentur a Cardinali Patrono, auctoribus Episcopis Diœceseon singularum.

VI. Cooptentur humaniorum litterarum primordia supergressi, in quibus indoles ad sacerdotium major esse videatur.

VII. Iidem in Collegio Urbaniano christiano nomini propagando ad scholas, studiorum caussa: factoque periculo, ad gradus Academicos admittantur.

VIII. Alumni natione Armenii, qui hoc tempore in Collegio Urbaniano sunt, in Collegium Armeniorum dimittantur.

IX. Collegium Urbanianum ex ærario suo, pro rata parte decrescentium alumnorum, sex millia argenteorum italicorum seu libellarum Collegio Armeniorum in singulos annos solvat dependat.

Denique volumus, ut hæ Litteræ Nostræ firmæ rataeque, uti sunt, ita in posterum permaneant: irritum autem et inane futurum decernimus, si quid super his a quoquam contigerit attentari: contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ apud S. Petrum sub anulo Piscatoris, die 1 Martii anno MDCCCLXXXIII, Pontificatus Nostri anno quinto.

Th. Card. MERTEL.

II. — *Décret de la S. C. des Rites sur l'uniformité du chant liturgique*

Romanorum Pontificum sollicitudo, quemadmodum in reliquis quæ ad Sacram Liturgiam pertinent, in eo etiam excelluit, quod ecclesiasticorum concentuum, maxime vero Gregoriani cantus, decori atque uniformitati semper consuluerit. Quocirca, cum juxta vota Sanctæ Tridentinæ Synodi, Pius IV Pontifex Maximus aliquot S. R. E. Cardinales reformationi liturgici cantus præfecisset, omnem hi curam adhibuere, ut cantus ejusmodi ad aptiorem simplicioremque formam reduceretur, et ita ab omnibus divinæ psalmodiæ operam dantibus recipi adoptarique facile posset. Qua in re perficienda plurimum illos juvit solers industria atque eximia peritia Magistri Ioannis Petri Aloysii Prænestini, qui, juxta recensitas prudentissimas normas, ita

Romani Gradualis emendationem perfecit, ut simul proprios, ac genuinos Gregoriani cantus characteres in eo conservaret. Graduale Romanum ita emendatum atque reductum deinceps Paulus V Pontifex Maximus typis Mediceis Romæ imprimi jussit, et Apostolicis Litteris in forma Brevis approbavit. Quo ex tempore in Pontificia Capella, atque in Patriarchalibus aliisque insignioribus Urbis Ecclesiis adhiberi illud coepit. Petri-Aloysii Prænestini aliquot discipuli coeptum ab eo opus, jubentibus Romanis Pontificibus, prosecuti erant. Ætate vero nostra cum sa. me. Pius IX Pontifex Maximus Romanam liturgiam in omnibus fere Ecclesiis feliciter adoptatam cerneret, etiam in votis habuit quoad cantum liturgicum uniformitatem inducere. Idcirco per Sacram Rituum Congregationem peculiarem instituit Commissionem virorum ecclesiastici cantus apprime peritorum, qui sub ejusdem ductu, auspiciis et auctoritate Graduale Editionis Mediceæ Pauli V iterum evulgarent, ceterasque partes, quæ deerant ejusdem cantus, ad normam Gradualis perficerent. Huic voluntati obsecuta Sacra Rituum Congregatio, editis per præfatam Commissionem circularibus litteris die 2 Januarii anni 1868, nomine Summi Pontificis invitavit typographos librorum liturgicorum editores tam nostrates, quam exteros, qui vellent perhonorifico atque saluberrimo huic operi, sub directione Commissionis et auspiciis Sacræ Congregationis, manus admovere. At cum illud gravissimum esse omnes agnoscerent, magnasque expensas, diligentiamque plurimam requirere, unus Eques Fridericus Pustet Ratisbonensis, Summi Pontificis atque Sacrorum Rituum Congregationis Typographus, arduo se huic operi accinxit, ac feliciter, Graduale quod attinet, illud absolvit. Perfecta itaque fuit Romani Gradualis Pauli V editio maturo studio et cura prædictæ Commissionis, ab eaque diligenter revisa, et tanquam authentica declarata, adeo ut merito Romana, et a Sacra Congregatione concinnata

dici valeat. Eam Summus Pontifex Pius IX suis Brevibus litteris datis die 15 Maii anni 1873, plurimum laudavit, atque utilitatem cantus ecclesiastici inducendam Reverendissimis locorum Ordinariis, iisque omnibus quibus musices sacræ cura est, magnopere commendavit : addita hortatione ipsi Editori, ut quæ adhuc edenda supererant de Gregoriano cantu volumina, quibus inchoata olim a Paulo V perficitur editio, tandem in lucem proferret. Cum itaque deinceps idem Typographus, pari studio ac diligentia, et juxta prædictas normas, eam partem edidisset Antiphonarii atque Psalterii quæ Horas diurnas complectitur, Sanctissimus Dominus Noster Leo XIII alias edidit Apostolicas Litteras in forma Brevis die 15 Novembris anni 1878, quibus Prædecessoris sui decreta confirmans, eam Editionem a Viris ecclesiastici cantus apprime peritis, ad id a Sacra Rituum Congregatione deputatis, revisam approbavit atque authenticam declaravit ; adjecta, iisdem verbis, quibus sa. me. Pius IX usus fuerat pro edito Graduali, vehementi Editionis ejusdem commendatione ad Reverendissimos Ordinarios musices sacræ cultores, *ut sic cunctis in locis ac diœcesibus, cum in ceteris quæ ad Sacram Liturgiam pertinent, tum etiam in cantu, una eademque ratio servetur, qua Romana utitur Ecclesia.*

Interea temporis plures ecclesiasticæ musices cultores subtilius inquirere cœperunt, quænam esset primogenia Gregoriani cantus ratio, quæque fuerint per subsequentes ætates variæ ejusdem phases. Verumtamen plus æquo hujus investigationis limites prætergressi, ac nimio antiquitatis amore fortasse abrepti, negligere visi sunt recentes Sedis Apostolicæ ordinationes, ejusdem desideria pluries manifestata pro introducenda uniformitate Gregoriani cantus, juxta modum prudentissimo Romanæ Ecclesiæ usu comprobatum. Scilicet, posthabito hoc jam sapienter constituto tramite, adhuc sibi integrum esse putarunt contendere, ut ad

eam, quam ipsi putant, primævam concentuum formam Gregorianus cantus reducatur, eo etiam sub obtentu, quod Apostolica Sedes cantum Editionis ab se nuper approbatæ authenticum quidem declaraverit, et magnopere commendaverit, at minime singulis Ecclesiis imposuerit ; quin adverterent, uti oportebat, constantem esse Summorum Pontificum praxim ad nonnullos abusus tollendos persuasione magis quam imperatis uti voluisse ; eo vel maxime scientes quod Reverendissimi locorum Ordinarii, eorumque Cleri verba exhortationis Summi Pontificis loco mandati pie et religiose interpretari solent. Quæ quidem arbitrandi rationes cum per ephemerides, ac varia edita opuscula vulgarentur, ipsaque Editionis præfatæ approbatio in dubium vocaretur, Sacra Congregatio sui officii esse duxerat Apostolicas Litteras sa. me. Pii IX jam editas, authenticas declarare, et ejusdem editionis approbationem iterum confirmare decreto edito die 14 Aprilis anni 1877.

Nihilominus neque eo decreto, neque subsequentibus Apostolicis litteris Sanctissimi Domini Nostri superius memoratis, illi acquiescere visi sunt : quin imo suas opinationes adhuc validius inculcare perrexere in eo conventu cultorum ecclesiastici cantus, qui, ut Guidoni Monacho solemnes deferrentur honores, superiore anno Aretii habitus est ; non sine illorum offensione, qui Apostolicæ Sedis auctoritatem, non minus quam in reliquis ad Sacram Liturgiam pertinentibus, in cantus etiam ratione et uniformitate, unice sequendam esse jure m r.to existimant. Sed, quidquid hac in re improbandum irrepserit, quoniam ii, qui Aretii hac de causa convenerant, nonnulla eadem de re vota, seu postulata Sanctissimo Domino Nostro Leoni XIII humiliter porrexerunt, ejusdem oraculum exquirentes, idem Sanctissimus Dominus Noster, attenta negotii gravitate, peculiari Sacræ Rituum Congregationis cœtui ab se delecto quorundam S. R. E. Cardinalium Sacris tuendis Ritibus præpositorum, atque aliquot Præsulum Officialium ejus-

dem Sacræ Congregationis illud expendendum commisit. Quæ peculiaris Congregatio ad Vaticanum infrascripta die adunata, re mature accurateque perpensa, ac resumptis omnibus ad rem pertinentibus, exquisitisque etiam peritissimorum virorum sententiis, ita, si Sanctissimo placuerit, decernendum censuit :

Vota seu Postulata ab Aretino Conventu superiore anno emissa, ac Sedi Apostolicæ ab eodem oblata pro liturgico cantu Gregoriano ad vetustam traditionem redigendo, accepta uti sonant, recipi probarique non posse. Quamvis enim ecclesiastici cantus cultoribus integrum liberum que semper fuerit, ac deinceps futurum sit, eruditionis gratia, disquirere quænam vetus fuerit ipsius ecclesiastici cantus forma, variæque ejusdem phases, quemadmodum de antiquis Sacræ Liturgiæ partibus eruditissimi viri cum plurima commendatione disputare et inquirere consueverunt ; nihilominus eam tantum uti authenticam Gregoriani cantus formam atque legitimam hodie habendam esse, quæ juxta Tridentinas sanctiones a Paulo V, Pio IX sa. me. et Sanctissimo Domino Nostro Leone XIII. atque a Sacra Rituum Congregatione juxta editionem Ratisbonæ adornatam, rata habita est et confirmata, utpote quæ unice eam cantus rationem contineat, qua Romana utitur Ecclesia. Quocirca de hac authenticitate et legitimitate inter eos, qui Sedis Apostolicæ auctoritati sincere obsequuntur, nec dubitandum, neque amplius disquirendum esse. Ut vero cantus, qui in Sacra Liturgia, stricto sensu accepta, adhibetur, uniformis ubique existat, in novis editionibus Missalium, Ritualium ac Pontificalium, eæ partes, quæ musicis notis designantur, ad normam Editionis prædictæ a S. Sede approbatæ, utpote continentis cantum liturgicum proprium Ecclesiæ Romanæ (ut præfert ipse titulus in fronte cujusque libri appositus), exigantur, ita ut illius textui sint omnino conformes. De cetero quamvis, juxta prudentissimam Sedis Apostolicæ agendi rationem cum de uniformitate in ecclesiastica liturgia

inducenda actum est, præfatam editionem singulis Ecclesiis non imponat, nihilominus iterum plurimum hortatur omnes Reverendissimos locorum Ordinarios aliosque ecclesiastici cantus cultores, ut illam in Sacra Liturgia, ad cantus uniformitatem servandam, adoptare curent quemadmodum plures jam Ecclesiæ laudabiliter amplexæ sunt. — Et ita decrevit die 10 aprilis 1883.

Facta autem de his omnibus per infrascriptum Secretarium Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII fidei relatione, Sanctitas Sua Decretum Sacræ Congregationis ratum habuit, confirmavit, et publici juris fieri mandavit die 27 ejusdem mensis et anni.

D. Cardinalis BARTOLINIUS, S. R. C. Præfectus.

L. † S.

Laurentius SALVATI, S. R. C. Secretarius.

III.— *Réponse de la Pénitencerie sur la manière de déterminer le temps pour le jeûne naturel et l'office divin.*

Die 29 Nov. 1882 S. Tribunali S. Pœnitentiariæ sequens propositum fuit dubium : « Utrum, ubi horologia « adhibentur tempori medio accomodata, ipsis sit stan- « dum, tum pro onere divini officii solvendo, tum pro « jejunio naturali servando ; vel debeat quis, aut saltem « possit uti tempore vero ? »

Sacra Pœnitentiaria huic dubio respondit : « Fideles in jejunio naturali servando, et in officio divino recitando, sequi tempus medium posse, sed non teneri » (1).

(1) Déjà le 18 juin 1873, la S. Pénitencerie avait donné une réponse semblable : « Possunt ne fideles Neapoli in servando naturali jejunio, aliisque Ecclesiæ obligationibus, sequi horologia horas

IV. — *Réponse de la S. C. des Rites sur l'emploi du gaz à l'autel*

Usus invaluit in Diœcesi Novarcensi, ut super Altaria, una cum candelis ex cera confectis, lumina ex gaz accendantur, ad majorem splendorem obtinendum. Dubitans porro hodiernus Episcopus Novarcen utrum id liceat, a Sacra Rituum Congregatione exquisivit : An super Altari, præter candelas ex cera, tolerari possit, ut habeatur etiam illuminatio ex gaz, vel an usus prædictus prohiberi debeat? Sacra vero eadem Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, ejusmodi dubio rescribere censuit : *Negative ad primam partem: Affirmative ad secundam.* Atque ita declaravit ac rescripsit. Die 8 Martii 1879.

Ita reperitur in Actis et Regestis Secretariæ Sacrorum Rituum Congregationis, In quorum fidem, etc. Ex eadem Secretaria hac die 13 Aprilis 1883.

Pro R. P. D. Laurentio SALVATI. S. R. C. Secretario.
Joannes Cncus PONZI, Substitutus.

V. — *Réponse de la Congrégation des Rites à quelques doutes concernant la Messe des Rogations.*

Metropolitanæ Ecclesiæ Ravennaten. Sacrarum Cæremoniarum Magister a Sacra Rituum Congregatione insequentium dubiorum solutionem, de consensu sui

indicantia juxta tempus medium romanum, an potius ea horologia sequi debeant, quæ verum tempus Neapolitanum signant ? »

« S. Pœnitentiaria, mature perpensis capositis... respondit : « Ad « primam partem affirmative, negative ad secundam. »

Reverendissimi Archiepiscopi, humillime expostulavit, videlicet :

In quibusdam Ecclesiis Cathedralibus et Collegiatis die sancti Marci aliisque diebus Rogationum, post Nonam fit Processio, Litanias Sanctorum decantando. Hisce absolutis, unus e Beneficiatis, sive Capellanis, canit Missam Rogationum, in qua crux capituli adstat in cornu Evangelii. Post Missam capitulum et clerus redeunt in Sacrarium cum Acolythis, absque cruce, prouti diebus ferialibus. Quæritur :

I. In Missa Rogationum, quæ canitur a Beneficiatis, sive Capellanis, Collocarine potest crux capituli in cornu Evangelii sicut fit in missis canonicalibus ?

II. Absoluta Missa, reditus in Sacrarium fierine debet processionaliter cum cruce ?

Sacra porro eadem Congregatio, referente infrascripto Secretario, auditaque sententia alterius ea Apostolicarum Cæremoniarum Magistris, rescribendum censuit :

Ad. I. Negative, iuxta consuetudinem Sacrosanctæ Patriarchalis Archibasilicæ Lateranensis.

Ad. II. Provisum in primo-Atque ita rescripsit die 5 Januarii 1883.

D. Cardinalis BARTOLINIUS, S. R. C. Præfect.
Laurentius SALVATI S. R. C. Secretarius.

V. — *Livres mis à l'Index*

Sacra Congregatio Eminentissimorum de Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII. Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac

permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in Palatio apostolico vaticano die 15 decembris 1882 damnavit et damnat, proscripsit proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in Indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat quæ sequntur Opera :

Gregorovius F. Nelle Puglie — Versione dal tedesco di Raffaele Mariano con noterelle di viaggio del traduttore. Vol. Unico — Firenze, G. Barbéra éditore 1882.

Instruction morale et civique. — *L'homme — Le citoyen*, à l'usage de l'enseignement primaire. Ouvrage rédigé conformément au programme officiel etc. par Jules Steeg, Député de la Gironde, Paris.

Elément d'instruction morale et civique, par Gabriel Compayré, Député, professeur aux écoles normales supérieures d'instituteurs et d'institutrices, Paris.

Instruction morale et civique des jeunes filles par Madame Henry Grévillle. Paris 1882.

Paul Bert, Député, Membre de l'Institut. L'instruction civique à l'école. Ouvrage adopté pour les écoles de la ville de Paris. Paris 1882.

« Riproduzione di un discorso recitato da Mons. Genuardi Vescovo di Acireale con Note dedicate all'Illustrissimo e Reverendissimo Monsig. Guarino Arcivescovo di Messina. » Catania, 1882, prohil. Decr. S. Off. die 19 Julii 1882. Auctor huius Opusculi (qui fuit sacerdos Salvator Mauro) laudabiliter se subjecit et illud reprobavit.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædicta Opera damnata atque proscripta, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut edita legere vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus ea tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII

per me infrascriptum S. I. C. a Secretis relatis sanctitas sua Decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem, etc.

Datum Romæ, die 15 decembris 1882.

Fr. Thomas M. Card. MARTINELLI, Præfectus.
Fr. Hieronymus Pius SACCHERI, Ord. Præd.
S. Ind. Congreg. a Secretis

Loco ✠ Sigilli.

Die 20 decembris 1882 ego infrascriptus Mag. Cursorum testor supradictum affixum et publicatum fuisse in Urbe.

Vincentius BENAGLIA, Mag. Curs.

VI. — *Lettre envoyée aux évêques irlandais par la Sacrée-Congrégation de la Propagande*

Illme ac Rme Domine,

Qualecumque de Parnellio ejusque consiliis judicium ferre libeat, exploratum tamen est plures ex illius asseclis eam agendi rationem in multis casibus adhibuisse quæ plane abhorret ab iis quæ Summus Pontifex in suis ad Cardinalem Archiepiscopum Dublinensem litteris enunciavit, quæque in instructionibus hujus S. Congregationis ab Hiberniæ Episcopis in nuperrimo Dublinensi conventu unanimiter receptis continentur.

Enimvero juxta hæc præscripta *fas est Hibernos fortunæ suæ afflictæ levationem quærere, fas est et pro jure suo contendere;* servandum tamen semper divinum illud præceptum, *quæri primum opertere regnum Dei et justitiam ejus; turpe autem esse causam quamvis justam tueri non juste.* Porro Cleri totius et maxime *Episcoporum est incitatos multitudinis animos temperare et ad justitiam necessariamque in omnibus rebus moderationem tempestivis horta-*

tionibus revocare, ne vehementiori cupidate ducit emolumenta rerum fallacibus jud ciis videant, aut spem publicæ felicitatis in dedecore flagitiorum ponant. Hinc sequitur nemini clericorum licere ab his regulis deflectere, nec iis motibus, qui prudentiæ et studio placandorum animorum minime conveniunt sese immiscere, aut illis provehendis dare operam.

Haud certe vetitum est pecunias ad conditionem Hibernorum levandam conferre : verumtamen ex predictis mandatis Apostolicis eæ collectæ omnino reprobandæ sunt quæ proclamantur ad cupiditates populi inflammandas, ut iis facile homines abuti que ant ad turbulenta consilia contra leges ineunda. Potissimum vero ab illis abstinendum, cum haud obscure patet exinde odia excitari, convicia in viros spectatos congeri, neque crimina ac cædes. quibus flagitiosi homines sese polluerunt ullimode reprobari : maxime ubi asseratur mensuram veri in patriam amoris ex collata vel denegata pecunia æstimari, quo fit ut quadam veluti vi ac metu adigi ad hæc homines videantur.

Quibus positis compertum Amplitudini tuæ esse debeteam pecuniæ collectam quæ *Parnell testimonial fund* audit, ab hac Sacra Congregatione non posse probari, nec proinde ecclesiasticis viris, maxime vero Episcopis licere eam ullo modo commandare vel promovere.

Interea precor Deum uti Amplitudinem tuam diutissime sospitet.

Ex Ædibus S. Congregationis de Propaganda Fide, die 11 Maii 1883.

JOAANNES, Card. SIMEONI, Præfectus.

DOMINICUS, Arch. TYRENSIS, Secretarius.

L'Éditeur-Gérant : ROUSSEAU-LEROY.

Amiens. — Imprimerie ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Fuscien, 16

LA CONSUBSTANTIALITÉ

ET LA TRINITÉ

—

Deuxième article (1).

—

« En remontant au milieu du IIIe siècle, dit M. « Duchesne, nous n'entendons plus parler de consubs-

(1) Voir la *Revue*, n° d'Avril 1883. — Les *Annales de Philosophie chrétienne* ont publié, dans leur n° d'avril dernier, quelques pages de M. l'abbé Duchesne, qui n'ont aucun rapport à la question débattue entre lui et moi. Je n'aurais rien à en dire, si la *Direction* de cette revue n'avait jugé à propos d'accrocher à la première page de l'article une note qui m'intéresse, et que je vais reproduire ici pour l'agrément de mes lecteurs; la voici :

« Ces pages sont extraites des leçons faites à l'École supé- « rieure de théologie de Paris par M. l'abbé Duchesne. Elles « portent la marque de son esprit si net, si vigoureux, si peu porté « à tout ce qui n'est qu'imagination et théorie non appuyée sur les « faits. Nous les reproduisons d'autant plus volontiers que les « tendances de notre éminent collaborateur ont été l'objet d'accusa- « tions aussi violentes que peu fondées et *que* nous devons attribuer, « comme on l'a dit *avec autorité, à un auteur* qui n'avait pour *cela* (?) « ni qualité, ni mission. Du reste, le lecteur pourra se reporter « au beau mémoire de M. Duchesne : *Les témoins anténicéens du « dogme de la Trinité*, Amiens, 1883, in-8 de 67 p. Notre littérature « théologique compte peu de travaux aussi importants et aussi « remarquables » (Note de la direction).

La littérature théologique dont parle ici la direction des *Annales*, c'est la sienne, sans doute, puisqu'elle l'appelle « nôtre », Je fais des vœux pour qu'elle s'enrichisse tous les mois de quelque nouveau travail de son « éminent collaborateur. » Quant à sa littérature proprement dite, à en juger par le style de la *note* que je viens de

« tantialité en termes exprès (1). Maintenant, autre « est le mot, autre est la chose. Si l'on ne trouve plus, « dans cette haute antiquité, le terme d'ὁμοούσιος, on « peut y chercher l'équivalent de la chose qu'il signi- « fiait au IVe siècle et dès avant le concile de Nicée. « Ici, du moment où l'on veut procéder par textes et « témoignages, du moment où l'on néglige la pure « induction, on se trouve un peu embarrassé (2). »

Il me semble, au contraire, que la question posée par M. Duchesne, ne peut être, en bonne critique, résolue d'une manière satisfaisante que par l'étude des textes ; si l'induction y intervient, ce ne doit être que comme un moyen légitime de les interpréter. Ce n'est pas que je redoute, pour la démonstration de ma thèse, l'emploi de la pure induction : elle lui serait certainement favorable. Si, comme je l'ai précédemment démontré, depuis le milieu du IVe siècle jusqu'au milieu du IIIe, les écrits des Pères rendent un témoignage explicite à la doctrine de la consubstantialité, il est légitime d'en conclure que cette doctrine a été professée par les Pères des âges antérieurs.

Mais M. Duchesne donne à son induction un point de départ tout opposé. Il prétend que la notion de la consubstantialité n'est sortie définitivement du vague et de l'indécision qu'assez longtemps après le concile de Nicée. De cette hypothèse, transformée par lui en vérité incontestable, il conclut qu'en remontant les âges, la notion de la consubstantialité a dû être de

transcrire, elle laisse encore à désirer; je crois rendre service à la direction, en lui signalant sous ce rapport un progrès à accomplir. Ces observations faites sur la forme de la *note*, j'en abandonne le fond à l'appréciation de mes lecteurs.

(1) Cette affirmation est trop absolue : Origène s'est servi du mot ὁμοούσιος.

(2) *Revue* de décembre 1882, p. 495.

moins en moins nette et précise, jusqu'à ce qu'elle se perde enfin dans la nuit de l'inconnu. On ne doit donc point, à son avis, s'étonner de ne rencontrer, à l'époque que nous allons étudier, ni le mot de « consubstantialité », ni la chose qu'il signifie. Tel est le résultat auquel M. Duchesne prétend arriver par la pure induction ; il n'est pas étonnant qu'il préfère cette méthode à toute autre dans l'étude de la question présente.

I

Il ne peut pourtant éviter de rencontrer sur son chemin une phalange assez nombreuse d'auteurs chrétiens, les uns simples laïques, les autres prêtres ou évêques, dans les écrits desquels l'Église se plaît à reconnaître des monuments de sa foi, de sa morale et de son culte. Ces auteurs ecclésiastiques du IIe siècle et de la première moitié du IIIe ont parlé de la Trinité, des rapports du Père et du Fils ; pourquoi ne pas les examiner à ce point de vue? pourquoi ne pas discuter leurs textes? M. Duchesne finirait peut-être par y trouver ce qu'il ne veut pas y chercher.

Mais s'il en parle, ce n'est que pour leur faire leur procès; il traite la plupart d'un ton dédaigneux qui ne peut manquer de paraître offensant. Il ne dévoile pas d'abord toute sa pensée ; il use de ménagements et de précautions oratoires : « La génération divine du « Verbe est, dit-il, affirmée catégoriquement (par ces « auteurs). Le Fils ne procède pas du néant, ni d'une « autre substance, dit le symbole de Nicée. C'est « aussi ce que disent les auteurs en question, depuis « St-Justin jusqu'à Origène. Ainsi engendré de la sub- « stance divine et possédant la substance divine, le

« Verbe est intimement uni au Père... Pour eux (ces « auteurs) le Verbe est vraiment Dieu, de Dieu et en « Dieu... On voit combien peu ces idées sont conci- « liables avec l'hérésie d'Arius et combien au contraire « elles sont d'accord avec le concile de Nicée (1). » Un peu plus loin, il déclare qu'il est arrivé à découvrir dans ces auteurs « un fond de doctrine qui correspond, « implicitement ou explicitement, à tout le dogme de « Nicée (2). » Qui ne croirait, après de si belles paroles, qu'il va leur délivrer un brevet d'orthodoxie?

Mais loin de là; tout d'un coup il change de ton, et met à la charge des mêmes Pères les plus graves erreurs sur le même point de doctrine : « Pour ex- « primer, dit-il, ma façon de penser avec toute sa « noirceur et sans ménager les termes, je crois que « *plusieurs auteurs* anténicéens ont exprimé des vues « inconciliables avec l'idée que nous nous formons de « la consubstantialité du Verbe; qu'ils ont professé « sur certains points des doctrines qui seraient actuel- « lement, ou classées parmi les hérésies, ou consi- « dérées comme conduisant logiquement à l'héré- « sie (3). »

Évidemment c'est à ce dernier jugement du professeur qu'il faut nous en tenir pour avoir sa pensée tout entière sur les Pères anténicéens, de saint Justin à Origène. Il nous indiquera, du reste, tout à l'heure, les noms des personnages dont il qualifie si sévèrement, ici et dans ses leçons, les doctrines sur la Trinité.

M. Duchesne s'est fait violence, paraît-il, pour écrire

(1) Loc. cit. p. 496.
(2) Ibid. p. 499.
(3) Loc. cit. p. 504.

les dernières lignes que je viens de citer; car il ajoute aussitôt : « Je sens combien cette assertion est dure à « entendre. Elle n'est peut-être pas moins dure à for- « muler, pour un homme qui a donné son cœur et son « temps à la sainte antiquité de l'Église et professe « pour ses anciennes gloires un culte particulier(1). »

Et cependant, il ne se contente pas de signaler les doctrines erronées qu'il croit trouver dans un bon nombre de Pères anténicéens; il s'efforce de discréditer leur caractère, et leur valeur personnelle. Si les Pères sont une partie des « anciennes gloires de l'Église, » pourquoi chercher à les dénigrer? Relevez les erreurs que vous avez découvertes dans leurs écrits; citez les textes que vous pouvez alléguer à l'appui de vos affirmations; livrez-les à la discussion la plus sévère : rien de mieux; mais du moins ménagez leurs personnes. M. Duchesne, au contraire, les accable, en dépit du « culte particulier qu'il professe « pour les anciennes gloires de l'Église. » Mais, sans doute, ces auteurs ne sont point du nombre de ceux dont l'Église doit être fière; non, certes, si l'on s'en rapporte à M. Duchesne : « Voilà donc, dit-il en « terminant son réquisitoire, voilà donc ce faisceau de « Pères de l'Église, dont on veut faire le rempart de « la tradition! Plus de la moitié sont des hérétiques, ou « à tout le moins des personnes condamnées ou reprises « par les autorités ecclésiastiques légitimes. D'autres « sont inconnus. Un seul est parfaitement et certaine- « ment intact(2). » S'il en est ainsi, si M. Duchesne est dans le vrai, je ne comprends pas le regret qu'il exprime d'avoir à formuler une aussi dure sentence;

(1) Ibid.
(2) Ibid. p. 512.

à moins qu'il n'ait voulu ménager la susceptibilité de ses lecteurs, qui ne sont point accoutumés à entendre parler ainsi des Pères dans les chaires de théologie.

Mais examinons un peu le dossier des accusés, et la valeur des considérants sur lesquels notre professeur les condamne et prononce qu'ils n'ont aucun droit à être mis au nombre des Pères de l'Église. Je reproduis son texte :

« Le terme de Père de l'Église, dit-il, est expliqué « par les théologiens. Le cardinal Franzelin, par exem- « ple (*de div. Trad.* p. 183), requiert trois conditions « pour qu'un écrivain ecclésiastique soit ainsi qualifié :

« 1° des écrits importants au point de vue de « l'exposition et de la défense de la tradition aposto- « lique ;

« 2° la sainteté, dont la première garantie est la « communion non-interrompue avec l'Église ;

« 3° l'antiquité.

« Cette troisième condition, tous nos auteurs la rem- « plissent ; admettons qu'ils satisfassent aussi à la pre- « mière. Reste la seconde. Voici maintenant la liste des « personnages en question :

« Hermas ;

« St Justin ;

« Tatien, hérétique ;

« Athénagore, inconnu personnellement ; aucun « culte ;

« Théophile, inconnu personnellement ; aucun « culte ;

« Tertullien, hérétique ;

« St Hippolyte : a été schismatique et antipape, s'il « est vraiment l'auteur des *Philosophumena*, comme

« le veulent la plupart des historiens actuels, notam-
« ment le cardinal Hergenrœther;

« Novatien, hérétique et schismatique ;

« Clément d'Alexandrie, que le pape Benoit XIV a
« défendu de mettre au martyrologe, précisément à
« cause de ses livres;

« Origène, flétri, hélas! de trop de condamnations;

« St Denys d'Alexandrie.

« En déduisant les inconnus, les hérétiques, les
« schismatiques, les personnages plus ou moins cen-
« surés pour leurs doctrines, il nous reste deux saints,
« trois si l'on accepte Hermas, mais comme il a été
« condamné et traité d'insensé par St Jérôme, il faut le
« déduire aussi. St Denys d'Alexandrie a été de son
« vivant rappelé à l'orthodoxie par le pape et, après
« sa mort, très sévèrement noté par St-Basile. Quand
« il est question de la Trinité, il ne convient pas de
« citer ses livres comme ceux d'un vrai Père de
« l'Église.

« Reste St Justin.

« St Justin a vécu à une époque pour laquelle l'his-
« toire des papes nous fait à peu près défaut. Il est
« impossible de savoir quelle a été l'attitude des pon-
« tifes, ses contemporains, à l'endroit de sa théologie.
« Mais cette théologie est identique à celle de Tertullien
« et d'Hippolyte, et même moins exacte. Or celle-ci a été
« blâmée par le pape Calliste.

« Voilà donc ce faisceau de Pères de l'Église dont on
« veut faire le rempart de la tradition! etc., etc. (1) »

Si M. Duchesne avait lu attentivement l'endroit de l'ouvrage du cardinal Franzelin auquel il renvoie ses

(1) *Revue* cit., p. 510 et seq.

lecteurs (1), il aurait remarqué que l'éminent théologien ne requiert la réunion de ces conditions que pour les écrivains ecclésiastiques qu'il appelle, *proprio sensu*, Pères de l'Église. Les conditions qu'il a posées ne l'empêchent pas de citer Tertullien et Origène parmi les Pères (2), comme le font, du reste, tous les théologiens. Il se contente de faire remarquer que ceux des Pères qui n'ont pas été mis au nombre des saints « *minus ut doctores sua propria auctoritate va-* « *lent* (3). » Le titre de Père de l'Église, dans le sens large du mot, n'a jamais été attaché au titre de saint, ni à un culte quelconque. Saint Athanase donne le titre de Pères à tous les évêques qui avaient siégé au concile d'Antioche contre Paul de Samosate : « *Omnes* « *enim Patres sunt* (4). » M. Duchesne se trompe donc en refusant le titre de Père de l'Église à Athénagore et à saint Théophile d'Antioche, sous le prétexte que ces deux auteurs ne sont l'objet d'aucun culte (5).

Faut-il prendre au sérieux le blâme qu'il leur adresse, d'être « inconnus personnellement? » Je trouve le reproche fort étrange, et d'une nature assez énigmatique. Tout le monde sait que saint Théophile était évêque d'Antioche; quant à Athénagore, est-il moins connu qu'Hermas?

Si le pape Benoît XIV a jugé à propos de ne pas mettre Clément d'Alexandrie au martyrologe « préci-

(1) *De divin. Tradit.*, p. 183.

(2) Ibid., p. 19, 67 et passim.

(3) Ibid., p. 184.

(4) *De Synodis*, n. 43.

(5) M. Duchesne ne veut pas que Théophile, honoré du titre de « saint », et inscrit dans le martyrologe, ait été l'objet du culte qu'on rend aux saints; comme si le culte n'avait pas été, dans les premiers siècles, inséparable de la sainteté reconnue et proclamée.

« sément à cause de ses livres, » je ne désespère pas pour cela de le voir un jour mis au nombre des saints. Le jugement que Photius et Petau après lui ont porté sur un livre des *Hypotyposes* faussement attribué à Clément, comme nous le verrons plus loin, a singulièrement influé sur la détermination de Benoît XIV. Je fais des vœux pour que l'Eglise propose à la vénération des fidèles ce grand chrétien, objet de tant de louanges dans l'antiquité, et dont saint Jérôme a pu affirmer qu' « il a suivi en tout les exemples « des saints apôtres (1) ».

Rien donc ne s'oppose à ce que saint Théophile d'Antioche, Athénagore et Clément d'Alexandrie jouissent en paix, du titre de Pères dont ils ont été honorés jusqu'à présent.

Examinons la cause des autres Pères qui sont aussi l'objet de l'animadversion de M. Duchesne.

Hermas est au premier rang pour l'antiquité. M. Duchesne lui a reproché autrefois, bien inconsidérément, d'avoir confondu la personne du Fils avec celle du Saint-Esprit ; aujourd'hui il se contente, pour le mettre de côté, de rappeler qu'il a été « condamné et traité « d'insensé par saint Jérôme ; il faut à cause de cela, « dit-il, le déduire aussi ». Je ne puis mieux répondre à M. Duchesne qu'en citant ses propres paroles : « On di- « minuerait notablement, le nombre des Pères de l'Église, s'il fallait en déduire tous ceux qui ont provoqué les vivacités de saint Jérôme (2) ». J'ajouterai que la boutade de saint Jérôme au sujet de l'ange qui, d'après Hermas, préside aux reptiles, n'emporte nullement la condamnation de son *livre ;* le saint docteur, en

(1) *Catalog. Script. eccl.*
(2) Loc. cit., p. 511, note 2.

son *Catalogue des écrivains ecclésiastiques*, l'appelle, au contraire, « un livre très utile », — « *revera utilis liber* (1) ». Voilà Hermas bien justifié, s'il en avait besoin.

Et saint Justin? « Reste saint Justin », dit M. Duchesne. C'est le seul qui lui semble d'abord réunir les trois conditions requises par le cardinal Franzelin; mais il n'échappera pas pour cela à la censure. « Saint « Justin, dit notre critique, a vécu à une époque « pour laquelle l'histoire des papes nous fait à peu près « défaut. Il est impossible de savoir quelle a été l'at- « titude des pontifes ses contemporains à l'endroit de sa « théologie. Mais cette théologie est identique à celle « d'Hippolyte et même moins exacte. Or celle-ci a été « blâmée par le pape Calliste (2) ». Tirez la conclusion : donc il est probable que la théologie de saint Justin a été blâmée par les papes de son temps. Cette conclusion sera légitime quand M. Duchesne aura prouvé que le pape Calliste a blâmé la théologie de saint Hippolyte. La preuve se fera attendre longtemps; saint Justin n'a rien à craindre de ce côté.

« Tatien, hérétique (3) ». Je prierai M. Duchesne de prendre lui-même la défense de Tatien : « Si Tatien « s'était compromis sans retour, dit-il, on ne trouverait « pas son nom cité avec ceux de Justin, de Miltiade, « de Clément d'Alexandrie, comme celui d'un témoin « de la divinité de Jésus-Christ dans le livre contre « Artémon, écrit à Rome au commencement du IIIe « siècle (4) ».

« Tertullien, hérétique », poursuit M. Duchesne.

(1) *De viris illustr.* c. X.
(2) Loc. cit., p. 512.
(3) Ibid., p. 511.
(4) *Leçons lithogr.*, p. 211, note 2.

N'avez-vous que cela à dire de lui? L'erreur où il est tombé, et dont peut-être il est sorti, vous fait-elle oublier tous les services qu'il a rendus à l'Église? Saint Cyprien, son contemporain, avait en si grande estime ses ouvrages, qu'il en lisait tous les jours quelques pages, et qu'il les demandait à son diacre en disant : « Donne le maître (1) ». Malgré ses regrettables erreurs, Tertullien restera, non pas un des saints Pères, mais un des plus illustres Pères de l'Église : c'est le sentiment de saint Vincent de Lérins, dont je mets les paroles sous les yeux de mes lecteurs. « Ce qu'Origène est pour les Grecs, Tertullien, dit-il, l'est pour les Latins : il tient le premier rang parmi nos écrivains. Où trouver plus de doctrine que dans cet homme? un esprit plus exercé aux choses divines et humaines? Philosophie, écoles philosophiques, origines, luttes et opinions des sectes, histoire et arts, il a tout embrassé avec une étendue d'esprit merveilleuse. La force et la véhémence de son génie sont telles, qu'il perce ses adversaires comme d'un fer acéré, ou les écrase de son poids. S'agit-il des qualités du discours, qui pourrait égaler l'éloge au mérite? Les raisons s'y pressent avec un enchaînement qui entraîne de son côté ceux-là même qu'il ne parvient pas à persuader. Autant de mots, autant de sentences; autant de sentences, autant de victoires. Ils le savent, ceux dont il a foudroyé les blasphèmes dans ses nombreux écrits, les Marcion, les Apelle, les Praxéas, les Hermogène, les juifs, les païens, les gnostiques et tant d'autres. Et pourtant, après tous ces travaux, il n'a pas su rester fidèle au dogme catholique, c'est-à-dire à la foi ancienne et universelle; vers la fin de sa vie, il se mit à soutenir

(1) Saint Jérôme, *Catalog.*, c. 53.

des opinions nouvelles avec plus d'éloquence que de bonheur, méritant ainsi le reproche que lui adressait le bienheureux confesseur Hilaire : par ses erreurs dernières, il a diminué l'autorité de ses premiers écrits (1). »

« Saint Hippolyte, continue M. Duchesne, a été « schismatique et antipape, s'il est vraiment l'auteur « de *Philosophumena* comme le veulent la plupart des « historiens actuels, notamment le cardinal Hergen- « rœther ».

M. Duchesne a lui-même déclaré dans ses *Leçons lithographiées* (2), que l'opinion du cardinal Hergenrœther et des autres historiens qu'il cite en note, dans le même endroit, n'est nullement fondée. Comment peut-il se faire ici, de cette même opinion qu'il a réprouvée, un argument contre saint Hippolyte? On voit bien qu'il a rédigé son article *stans pede in uno*, comme il dit en le terminant (3).

Je passe sur Novatien qui s'est rendu deux fois indigne du titre de Père par sa révolte audacieuse contre la foi et l'unité de l'Église.

Quant à Origène, M. Duchesne le condamne sans merci : « Origène, dit-il, flétri, hélas! de trop de condamnations (4) ».

M. Duchesne manque ici de mesure. Une condam-

(1) *Commonit.*, c. XVIII, traduction de Mgr Freppel, *Tertullien*, t. II, p. 502. « Du dogme à la morale, dit l'illustre évêque d'Angers, des lois disciplinaires à la liturgie, Tertullien a tout embrassé : et l'apologie comme la controverse, l'invective et la satire aussi bien que l'homélie ou l'exhortation morale, ont exercé tour à tour l'activité de son esprit. Aussi, sans les erreurs que le montanisme y a mêlées, on pourrait appeler l'ensemble de ses ouvrages, la somme théologique du temps. » (Ibid., p. 483).

(2) *Lec. lith.*, p. 318 et note.

(3) Revue cit., p. 538.

(4) Revue cit., p. 511.

nation doctrinale, même méritée, ne flétrit son auteur qu'autant qu'elle le trouve rebelle. La condamnation portée contre Fénelon l'a-t-elle flétri? Son humble soumission au jugement de l'Église n'a-t-elle pas, au contraire, ajouté à l'éclat de sa gloire?

Origène n'a jamais été condamné personnellement par l'Eglise. Elle a condamné à plusieurs reprises des hommes qui tournaient en hérésies les erreurs involontaires qui déparent quelques-uns de ses écrits. Ces hommes se sont soumis au jugement de l'Église; Origène aurait-il résisté? Personne n'a été plus humble et plus modeste que lui; personne n'a plus hautement reconnu la nécessité de conformer sa foi à l'enseignement de l'Église; il a donné l'exemple de la soumission, en écrivant au pape Fabien pour se justifier des accusations portées contre lui.

Origène flétri? lui qui compte parmi ses admirateurs des hommes comme Grégoire-le-Thaumaturge, Alexandre de Jérusalem, Firmilien de Césarée, Eusèbe, Pamphile, Jean-Chrysostôme, Jean de Jérusalem et tant d'autres? Je le répète avec regret, M. Duchesne me semble pousser ici la sévérité jusqu'à l'injustice.

Combien est plus équitable suivant, le jugement porté sur la valeur doctrinale d'Origène par l'illustre évêque d'Angers, dans la chaire de théologie de la Sorbonne !

« Est-ce à dire que l'autorité d'Origène se trouve « annulée par l'anathème imprimé aux erreurs du « *Periarchon?* Sous ce rapport, il convient d'établir « une distinction dont on comprendra facilement la « justesse. Quand le docteur alexandrin parle comme « organe et comme interprète de la tradition chré- « tienne, son témoignage conserve tout le poids que « lui donnent sa science et son érudition. On ne saurait « en dire autant des endroits où il disserte à ses

« risques et périls, où il se lance dans des spéculations « qui n'ont plus d'autre garantie que les forces de « la raison individuelle..... Et ce discernement n'est « pas difficile à faire, parce que l'auteur lui-même « a soin de nous guider. Chaque fois qu'il s'éloigne du « sentiment général, ou qu'il émet des hypothèses en « son propre nom, il avertit le lecteur avec une parfaite « droiture, de sorte qu'il n'y a pas moyen de confondre « entre ses vues personnelles et la tradition dont « il reste le fidèle écho. Nous pouvons donc repousser « les erreurs qui déparent ses écrits, et garder toute « notre admiration pour l'homme de génie qui a rendu « de si grands services à la science théologique, pour « l'infatigable érudit qui s'est immortalisé par ses « travaux sur l'Écriture sainte, et pour l'éloquent « apologiste qui a terrassé le rationalisme païen dans « son *Traité contre Celse*(1). »

Enfin, M. Duchesne rejette saint Denys d'Alexandrie parce que, dit-il, « il a été de son vivant rappelé à « l'orthodoxie par le pape et, après sa mort, très sévè- « rement noté par saint Basile(2). »

Saint Denys d'Alexandrie, appelé aussi Denys-le-Grand, et qualifié par saint Athanase du titre de « grand docteur de l'Église catholique, » n'a pas eu besoin d'être rappelé à l'orthodoxie; il ne s'en était point écarté. Il avait pensé, eu égard aux circonstances dans lesquelles il se trouvait, ne devoir pas en disputant contre Sabellius, se servir du mot « ὁμοούσιος, » auquel Sabellius attachait le sens d'indistinction des personnes. Mais si le saint docteur croyait devoir, par prudence, écarter l'usage de ce mot, il ne s'ensuivait point qu'il

1) *Origène*, t. II, p. 445.
2) Revue cit., p. 511.

rejetât le sens que l'Église y attachait, et qu'il ne fît pas profession de croire à la consubstantialité du Père et du Fils. C'est sur ce point que porte sa lettre au pape Denys ; cette lettre n'est point une rétractation : elle est une explication, ce qui est bien différent.

Saint Athanase a écrit à ce sujet une assez longue lettre où il démontre jusqu'à l'évidence que saint Denys n'a jamais partagé l'erreur des ariens. M. Duchesne veut que « saint Athanase parle ici suivant les « nécessités de la polémique et en évêque d'Alex- « andrie qui a un intérêt tout spécial à veiller sur « la mémoire de ses prédécesseurs (1). » C'est prêter à un grand homme et à un grand saint des intentions bien mesquines, et qu'on supposerait à peine dans des bretteurs d'université. Personne ne partagera les soupçons de M. Duchesne.

Venons maintenant à la « note sévère » de saint Basile à l'endroit de Denys d'Alexandrie. M. Duchesne a si vivement attaqué la réputation des Pères, qu'il en est, ce semble, tout effrayé ; il cherche à se justifier, en montrant qu'il n'a fait en cela que suivre de mémorables exemples : celui de saint Jérôme et celui de saint Basile. « On verra, dit-il, que si, avec toutes « sortes d'excuses et de précautions, je me crois auto- « risé à signaler quelques imperfections dans les « anciens livres, de plus grand que moi y ont mis « beaucoup moins de ménagements (2) ».

Ni saint Jérôme ni saint Basile n'ont traité les Pères anténicéens comme le fait M. Duchesne ; car autre

(1) Ibid., p. 514.
(2) Revue cit., p. 513.

chose est de signaler les erreurs, autre chose de discréditer et de dénigrer les personnes. Si saint Jérôme s'est montré parfois injuste et violent vis-à-vis de quelques Pères, ces Pères étaient ses contradicteurs et ses contemporains ; ils ne portaient pas sur leurs fronts l'auréole du respect et des éloges de quatorze siècles. Nous sommes trop au-dessous de ces grands hommes, pour en parler avec si peu de respect. Et si saint Jérôme doit être imité par quelque endroit, ce n'est point par celui que signale M. Duchesne : c'est ici le cas d'appliquer les paroles de saint Jérôme à propos d'Origène : « *Ejus vitia non imitemur, cujus virtutes assequi non possumus.* »

Quant à la critique des opinions de saint Denys d'Alexandrie par saint Basile, M. Duchesne en exagère singulièrement la portée.

Saint Basile professe le plus grand respect pour l'évêque d'Alexandrie qu'il appelle « le grand Denys (1). » Il reconnaît que si Denys ne s'est pas servi du mot « consubstantiel » dans sa dispute avec Sabellius, ce n'a pas été par répugnance pour la chose que le mot signifiait dans le langage catholique, mais parce que son adversaire employait ce mot dans un sens hérétique ; il reconnaît aussi que Denys fait usage de ce mot dans la lettre qu'il écrit pour sa défense au pape son homonyme (2). Saint Basile s'est certainement mépris sur

(1) *Epist. canon.*, I. — Patrol. t. XXXII, c. 668.

(2) M. Duchesne a traduit d'une manière inexacte le passage de la lettre de saint Basile, relatif à l'affaire de Denys. Voici le texte : « Hinc etiam non sibi constat (Dionysius) in scriptis, nunc quidem tollens ἀναιρῶν consubstantiale propter eum qui hac voce ad hypostases destruendas prave utebatur ; nunc vero admittens προσιέμενος in iis quæ defensionis causa ad cognominem scripsit (*Epist.* 9. — Patrol. t. XXXII, c. 268). » — Voici maintenant la traduction très libre de M. Duchesne : « Aussi n'est-il pas conséquent

les véritables sentiments de saint Denys, s'il a pensé qu'il favorisait les ariens. Lui-même, du reste, ne s'est-il pas abstenu pendant quelque temps de donner le nom de Dieu au Saint-Esprit? On lui en a fait un reproche, et il s'est parfaitement justifié, en expliquant sa conduite par des motifs de condescendance et de prudence pastorale (1).

Il est vrai que dans son livre *De Spiritu sancto*, saint Basile signale à ses lecteurs les termes de la doxologie par laquelle Denys terminait sa lettre au pape. Mais cette remarque a le caractère d'un éloge et non d'un blâme. Dans cet endroit de son livre, le saint évêque de Césarée entreprend de justifier l'usage établi dans son église, de formuler ainsi la doxologie : « Gloire au Père et au Fils *avec* le Saint-Esprit. » Il en appelle, dans ce but, à l'autorité de « plusieurs « anciens et bienheureux personnages..... que leur « antiquité et leur science rendent dignes de toute « confiance, » et qui se sont servis de cette expression, « *avec* le Saint-Esprit(2). » Or il assigne à Denys d'Alexandrie une place parmi ces hommes illustres, après Irénée, Clément Romain et Denys de Rome. Il le cite même de préférence aux autres, et il transcrit la fin de sa lettre au pape, où se trouve attestée l'antiquité d'une doxologie conçue dans les mêmes termes que celle de l'église de Césarée. Voici tout ce passage de saint Basile :

« Alexandrinus Dionysius, dit-il, id quod etiam au-

avec lui-même sur l'ὁμοούσιος ; tantôt il le *détruit* en voulant écarter l'*exagération où le poussent* les Sabelliens ; tantôt il l'admet quand le pape, son homonyme, *le contraint à s'expliquer* (p. 514). »

(1) *Epist.* 113 et 114.

(2) Le titre du chapitre indique nettement le but de l'auteur : « Enumeratio virorum in Ecclesia illustrium, qui in scriptis suis « usi sunt hâc voce « cum. » (*De Spir. Sanct.*, c. XXX.)

« ditu mirum est, in secunda ad sibi cognominem « epistola, hunc in modum finivit sermonem. Trans- « cribam autem vobis ipsa hominis verba : « *His omnibus*, inquit, *congruenter et nos, forma etiam ac « regula a presbyteris, qui ante nos vixerunt, « accepta, concordibus vocibus cum illis gratias « agentes, tandem nunc vobis scribere desinimus. « Deo autem Patri et Filio Domino nostro Jesu « Christo CUM sancto Spiritu, gloria et imperium « in sæcula sæculorum, amen.* »

Dans tout ce texte, M. Duchesne ne voit que deux mots qu'il traduit à sa façon : « mirum est. » « Basile, « dit-il, constate que Denys emploie, en parlant du « Saint-Esprit, la formule orthodoxe (1) : *Gloire au « Père et au Fils avec le Saint-Esprit*, et il s'en « étonne grandement : Mais c'est un miracle, dit-il ; « Denys parle correctement du Saint-Esprit (2) ! » Non-seulement la traduction de M. Duchesne altère le texte, mais elle fausse même la pensée du saint évêque. Ce n'est point, en effet, la correction du langage de Denys touchant la divinité du Saint-Esprit, que saint Basile veut signaler à ses lecteurs dans cet endroit de son livre : il attire leur attention sur l'emploi fait par Denys de la préposition « avec » dans la doxologie, et il en tire une preuve en faveur de l'apostolicité de l'usage de sa propre église. Il ne peut pas « s'étonner grandement » de rencontrer cette formule dans les écrits de Denys, comme s'il s'agissait d'une conversion récente, puisque Denys était mort depuis près d'un siècle; mais il fait à dessein ressortir l'importance de ce témoignage d'un auteur auquel il avait

(1) Cette formule n'est pas plus orthodoxe que la notre ; mais c'était la formule en usage dans l'église de Cesarée.

(2) Revue cit., p. 514.

peut-être contribué à faire la réputation imméritée de penser mal touchant la divinité du Saint-Esprit(1).

J'ai cru devoir insister sur ce fait, pour montrer

(1) M. Duchesne aurait pu citer ce que Petau dit, dans sa préface, de ce Père qu'il présentait un peu légèrement, dans son livre, comme un précurseur d'Arius : « *Arianorum prælusit hæresi* (L. I, c. IV, 10). »

Voici la rétractation de Petau : « Cæterum in illo ipso Dionysii facto, et ipsius apologia, cujus aliqua verba memoravit Athanasius, multa lucent indicia dogmatis, ac traditionis antiquæ de fide Trinitatis. Nam hoc ipsum quod objectum sibi crimen diluit, nec patitur id imputari sibi quod tres naturis, et personis differentes deos in Trinitate posuerit, sed tres ejusdem naturæ se intelexisse personas contendit adeo : satis ostendit pro nefanda hæresi damnatam ab illo esse arianam opinionem. » Petau expose ensuite, d'après saint Athanase, les raisons qui ne permettent pas de soutenir que saint Denys se soit jamais écarté de la plus parfaite orthodoxie, et il termine ainsi : « Subjungit his (Athanasius) Dionysii testimonia plurima quibus doctrinæ catholicæ suffragatur. Ut cum ita scribit : *Nunquam fuit quando Deus Pater non erat*. Et postea : *Cum enim sit splendor lucis æternæ, prorsus æternus est et ipse;* ac similia deinceps quamplurima subtexit. Illud vero palmare est ejusdem, quod et Filium ὁμοούσιον, id est *ejusdem cum Patre esse substantiæ* docet, cum inter accusationis capita positum hoc esset, negatum ab illo τὸ ὁμοούσιον. » (*Præf.*, c. IV, 4)

A ces textes j'en ajouterai trois qui sont tirés d'une lettre de Denys contre Paul de Samosate, lettre dont l'authenticité est mise hors de doute par l'éditeur de ses œuvres, dans la savante dissertation qui se trouve en tête du livre (*Sancti Dionysii Alexandrini cognomento magni quæ supersunt*. Romæ 1796.)

« Natura Dominus et Verbum Patris, per quem omnia Pater « fecit, et quem sancti Patres homoousion Patri vocaverunt » (p. 214.)

« Verbum Patris non Verbo productum est, sicut multitudo « supernorum spirituum sanctorum, sed cum sit Verbum, ex « substantia Patris genitum est. » (p. 272)

« Deus enim Israël Jesus; qui est ante sæcula Verbum, sicut et « Spiritus sanctus. » (p. 244)

Comment, après cela, M. Duchesne peut-il compter Denys d'Alexandrie au nombre des auteurs dont il se croit « dispensé d'établir le désaccord avec la notion saine du dogme trinitaire ? » (p. 509) Sa critique se met beaucoup trop à l'aise.

à mes lecteurs combien est peu fondée en raisons l'argumentation de M. Duchesne, et avec quelle réserve il faut accepter ses traductions.

Qu'il garde donc pour lui seul la responsabilité des expressions à mon avis malséantes, dont il s'est servi pour qualifier et les doctrines et la personne des Pères. Qu'aurait-il pu ajouter, s'il y avait mis « moins de ménagements(1)? »

II

J'ai maintenant à examiner la valeur d'une autorité sous le patronage de laquelle M. Duchesne abrite ses appréciations doctrinales sur plusieurs Pères anténicéens; je veux parler du P. Petau qui est, selon notre professeur, « un oracle en fait de patristique. »

M. Duchesne cite dans son travail plusieurs jugements de Petau qui sont extrêmement défavorables à certains Pères; et, comme il prévoit qu'on pourra lui objecter que Petau a rétracté, dans une préface postérieure à son livre, ce qu'il avait dit dans le livre lui-même, il va au-devant de l'objection dans une note que je reproduis ici.

« On répond quelquefois, dit-il, à ces textes, que « Petau s'est rétracté dans sa préface. Il n'y a rien de « plus contraire à la vérité. Petau, dans sa préface, « cherche à montrer que les *expressions ou conceptions* « fâcheuses qu'il a signalées dans le corps de son livre « ne sauraient affaiblir le témoignage de la tradition « sur le dogme de la Trinité, mais il ne retire pas une « seule de ses interprétations. Il est à un autre point « de vue, mais nullement en contradiction avec lui-

(1) Revue cit., p. 513.

« même. Il serait d'ailleurs étrange qu'un homme de « bonne foi se fût donné un démenti, non dans un « écrit postérieur, mais dans la préface même où il « présentait son ouvrage au public. »

La préface mise par Petau en tête du tome II de ses *Dogmata theologica* n'est pas conçue en forme de rétractation, c'est vrai; mais elle équivaut à une rétractation, puisqu'elle est postérieure au livre, et que l'auteur y exprime, comme je le montrerai tout-à-l'heure, des jugements tout opposés à ceux qu'il avait formulés dans son livre, sur la doctrine de certains Pères anténicéens relativement à la Trinité.

Quoi qu'en dise M. Duchesne, il est hors de doute que la préface de Petau a été écrite après la publication de son livre, et précisément dans le but d'affaiblir la mauvaise impression produite par le livre lui-même. C'est le sentiment de tous les auteurs, en particulier de Bayle (1), de Richard Simon (2), de Bossuet (3), de

(1) « On pourrait conclure (du livre de Petau) que l'article de la Trinité n'est pas un dogme fondamental dans la religion, puisque ceux qui avaient erré sur cette matière ne laissaient pas d'être sauvés. Les nouveaux antitrinitaires pouvaient tirer de là plusieurs conséquences. Le P. Petau en fut averti, et se trouva obligé d'apporter quelque remède au mal. *Il fit sa préface dans cette vue*; son but, ses motifs passèrent du blanc au noir; il ne fut plus question que de soutenir l'orthodoxie des Pères, il fallut leur faire amende honorable, en un mot il fallut se contredire. » (*Dictionnaire*, V° Petau, et *Remarques* de des Maizeaux).

(2) « S'il y a quelque chose à reprendre dans les livres de Petau, c'est principalement dans le deuxième tome de ses dogmes théologiques où il paraît favoriser les ariens. Il est vrai qu'il *a touché dans sa préface* ces endroits-là; mais comme le corps du livre demeure dans son entier, et que la préface, qui est une excellente pièce, *n'est venue qu'après coup*, on n'a pas tout à fait remédié au mal que ce livre peut faire. » (*Lettres choisies*, lett. 12 et 13.)

(3) Cette préface *postérieure à son livre*, où il s'explique, où il s'adoucit, où il se rétracte, si l'on veut; en un mot, où il enseigne la vérité à pleine bouche. (VIe *Avertiss.*, n. 100. — Œuvres, éd.

Niceron (1), de Feller (2). A tous ces témoignages je dois ajouter celui de Petau lui-même qui, en plusieurs endroits de sa préface, renvoie le lecteur à divers passages de ses livres sur la Trinité.

La préface de Petau étant postérieure à son livre, les jugements qu'il y porte doivent donc être considérés comme l'expression de ses véritables sentiments, comme le fruit d'une étude plus attentive et plus sérieuse. En matière de critique, le premier mouvement peut n'être pas le meilleur, et nous ne devons pas être surpris de voir un esprit aussi éminent que celui de Petau, réformer ses propres jugements. Un des caractères du véritable génie, c'est de ne point s'obstiner dans ses erreurs, et de considérer comme son triomphe personnel le triomphe de la vérité, quelques sacrifices qu'il puisse exiger de l'amour-propre.

Je vais donc opposer aux textes que M. Duchesne a tirés du livre de Petau, des textes tirés de sa préface ; mes lecteurs verront, par la comparaison de ces textes,

Vivès, tom. XVI, p. 95. — Cf. Ier *Avertiss.*, n. 28, tom. XV, p. 214).

(1) « Quand il ne serait pas prescrit de commencer la lecture de quelque livre que ce soit par la préface, il faudrait le faire ici. « La savante préface du Père Petau, dit l'illustre M. Bossuet est le dénouement de toute cette doctrine sur sa matière. » Cette préface est relative au chap. 3, 4 et 5, du premier livre, *auxquels l'auteur n'avait pas donné l'étendue nécessaire pour mettre dans tout son jour la doctrine des anciens Pères.* » (*Mémoires*, XXXVII, p. 155.)

(2) « Petau s'est expliqué, ou, si l'on veut, rétracté. Il n'avait pas d'abord fait assez attention que la foi des premiers siècles touchant le mystère de la Trinité était constante et uniforme, quoique le langage qui l'exprime ne fût pas invariablement arrêté ; il le vit et le fit voir d'une manière démonstrative. » (*Biographie universelle*, Ve Petau.)

combien les dernières appréciations de l'illustre jésuite diffèrent des premières, et qu'il n'est point du tout de l'avis de M. Duchesne.

« Voyons maintenant le langage du P. Petau, « dit M. Duchesne, et commençons par saint Justin. « *Justinus Martyr minorem Patre Filium posuit,* « *non solum quatenus hominem se fecit, sed etiam* « *divinitate et antequam se humana carne vestiret...* « Il cite alors les textes que j'ai allégués et conclut : « *Quæ omnia demonstrant Justinum inferioris cu-* « *jusdam conditionis esse putasse Filium, etiam* « *antequam homo fieret; ac minorem esse Deum, qui* « *nec ubique esset et spatio circumcriberetur aliquo* « *et paternæ voluntati serviret.* (1). »

Opposons au jugement du livre le jugement de la préface :

« Altera ætas Ecclesiæ primum omnium repræsentat « nobis Justinum philosophum, et martyrem : cujus « scripta quæ supersunt, catholici de Trinitate dogmatis « et traditionis memoriam conservant. Quamvis « enim, (2) ut alibi dixi, in quibusdam, quæ ad hoc « mysterium spectant, usurparit aliqua, quæ ab « exacta Theologorum regula, et loquendi modo dissi- « dent; quod tamen in eo primarium est, et οὐσιώδες, « præclare complexus est. Id omnino liquet ex iis locis « Apologeticorum duorum, quæ hic ideo non adscri- « bam, quoniam in eodem hoc tomo legi possunt, « libro tertio capite ultimo descripta, cum adversus « Photinianos catholicæ religionis caussam perorarem.

(1) Revue cit., p. 508.

(2) *Lib. de Trinit.* c. 3 et lib. 3, c. II, § 13, M. Duchesne ne peut nier que la préface de Petau ne soit postérieure à son livre, puisque l'auteur lui-même le déclare ici.

« Ibi animadvertit, *Filium Dei proprie dictum, ac*
« *solum nominari Filium, et Verbum ante res omnes*
« *conditas a Patre genitum, qui homo factus, Jesus*
« *Christus appellatus est.*

« Rursus idem in Dialogo cum Tryphone, divini-
« tatis Christi Domini, et ejus à Patre generationis non
« leviter impressa vestigia reliquit. Nam et Filium Dei,
« et Deum in Scripturis nominari, et Dominum virtu-
« tum, toto in Dialogo demonstrat : et quæ iisdem
« sacris in litteris, maxime in Psalmis, de summo
« omnium Domino, ac Deo dicuntur, ea Christo convenire
« probat. Velut cum illum esse dicit, qui Abraamo,
« Mosi, et Patriarchis apparuit : quem hi tanquam
« Deum suum adorarunt : quique eo nomine, et quidem
« tetragrammato, illic honestatur. Atque inter cetera,
« Filium Dei et agnitum à Petro, et in Apostolorum
« scriptis prædicari : qui creaturas omnes antecessit.
« Ac cum Trypho ejusque comites minime ferrent
« Deum ab Justino vocari Jesum, tanquam alius esset
« Deus verus et proprie dictus, quam qui unus ab
« Judæis colitur quique rerum omnium conditor appel-
« latur : idem ille copiose probat, *esse alterum in sacris*
« *libris, qui nominatur Deus, et Dominus, præter*
« *universorum opificem.* Quod latè deinceps adstruit :
« et omnia illius nomina iisdem e Scripturis colligit,
« inter quæ est θεὸς προσκυνητὸς, *Deus adorandus.*
« Denique confutata eorum opinione, qui vim illam
« Patris negabant subsistens quiddam esse ac solidum,
« sed efficientiam duntaxat neutiquam ab eo persona
« distinctam asserebant : quemadmodum lucem Solis
« in terra esse dicimus, statuit : *Virtutem illam esse*
« *Dei, ac Deum a Propheta nuncupari, non ita ut*
« *Solis lux solo vocabulo numeratur : sed numero*
« *alterum quiddam esse : non tamen recisione, tan-*

« *quam Patris substantia secetur : uti cætera om-*
« *nia divisa, atque secta, non sunt eadem atque erant*
« *ante sectionem.* Quod etiam *exemplo* declarat *ignis,*
« *a quo multi alii accenduntur ignes, sine ulla ejus*
« *imminutione, a quo plures accensi sunt ; sed eo-*
« *dem illo permanente.* Quid ad hanc professionem
« fidei, ac Trinitatis potest adjici ? Aut quid in Nicæno
« ipso Patrum consessu, vel post ipsum, expressius,
« significantius, efficacius proditum est ? Nam solemni
« illi formulæ, quæ ibi constituta est, *Deus de Deo,*
« *lumen de lumine, Deus verus de Deo vero,* præivit
« tanto ante Justinus sententia ista : ex qua et τὸ
« ὁμοούσιον, hoc est substantiæ sine ulla partitione
« communio et identitas efficitur. » (Præfatio c. III, n. 1.)

Certes, voilà bien deux appréciations diamétralement opposées l'une à l'autre, et sur le même point de doctrine. Dans son livre, Petau affirme que saint Justin enseigne l'inégalité naturelle du Père et du Fils ; il veut que pour saint Justin le Fils soit un Dieu différent, d'une nature autre et moindre que celle du Père, *minorem Deum.* Et dans sa préface, le même Petau affirme que saint Justin enseigne l'unité de nature, la consubstantialité du Père et du Fils, τὸ ὁμοούσιον. Il proclame hautement et avec admiration que la doctrine de Nicée n'a point dépassé en vigueur, en précision, en clarté, la doctrine de saint Justin : *quid expressius, significantius, efficacius* ?

Comment, après cela, soutenir que Petau n'a point rétracté dans sa préface ce qu'il avait dit dans son livre, et qu'il n'est nullement en contradiction avec lui-même ? Voyons maintenant ce qu'il dit d'Athénagore.

« Sur Athénagore, continue M. Duchesne, Petau s'ex-
« prime ainsi : La théorie de cet auteur sur la pro-
« duction du Verbe semble indiquer qu'il n'a pas cru
« le Verbe coéternel au Père ; son langage n'est pas
« sensiblement distinct du pur sabellianisme (1). »

Et bien, dans sa préface, le P. Petau porte sur les doctrines d'Athénagore un jugement tout contraire à celui que M. Duchesne vient de reproduire ; voici son texte :

« Hic (Athenagoras) et Deum unum esse persuadet
« primum : deinde vero huic esse Filium, et Verbum,
« per quod omnia procreavit, ac disposuit. *Est*, inquit
« *Filius Dei, Verbum Patris in idea et operatione. Ab*
« *ipso enim, et per ipsum omnia facta sunt, cum sit*
« *unum Pater et Filius : et sit in Patre Filius et*
« *Pater in Filio, unitate et virtute Spiritus.* Hæc
« satis sunt ad Trinitatem, et christianum de ea dog-
« ma declarandum, arianamque comprimendam, sed et
« sabellianam perfidiam. Nec si quid interim adspersum
« est loquendi magis quam sentiendi modo, ab usitata
« regula dissentiens, in rei errore ponendum. » (*Præf.*, c. III, n. 3). Ainsi Athénagore, qui est représenté dans le livre de Petau comme favorable au sabellianisme, est déclaré, dans la préface, absolument hostile au sabellianisme. La rétractation est manifeste.

M. Duchesne résume ensuite très brièvement le jugement porté sur Tatien par le P. Petau : « Le résumé
« de la doctrine de Tatien est, dit-il, conçu en ces
« termes : *Non igitur coæternum Patri putavit*
« *Filium ac Verbum, sed creatum, ac voluntate, sic*
« *tanquam ab opifice, productum, unde* ἔργον *appel-*
« *latur.* »

(1) Revue citée, p. 508.

Ces trois lignes extraites de Petau ne donnent point une idée juste du résumé que le savant jésuite a fait de la doctrine de Tatien sur le Verbe. Vous seriez tenté de croire, en les lisant, que Petau accuse Tatien de ne voir dans le Verbe de Dieu qu'une créature. Détrompez-vous : Petau dit que Tatien regarde le Verbe, le Logos comme *l'œuvre de la puissance logique* qui est coéternelle à Dieu; bien loin d'être une créature, c'est le Logos qui a tout créé; et s'il a été proféré par Dieu, il l'a été *sans se séparer* de lui. Voilà ce que pense Petau de la doctrine de Tatien; il n'y a point là de quoi le condamner, et je ne vois pas que Petau le condamne. Aussi n'en parle-t-il pas dans sa préface. Les citations de M. Duchesne laissent beaucoup à désirer au point de vue de l'exactitude.

« L'explication de Théophile d'Antioche, continue « M. Duchesne, est accompagnée d'une censure non « moins sévère. Elle se termine par ces mots signifi- « catifs : *Quae* (la doctrine de Théophile) *ut absurda*, « *ita Justini, Athenagorae ac Tatiani doctrinae con-* « *sentanea sunt*. Je n'en dirais pas autant (1). »

Petau affirme, il est vrai, dans son livre, que pour Théophile il existe deux *Verbes*, dont l'un est inférieur à l'autre; et il lui reproche de confondre l'Esprit avec le Verbe dans sa formule trinitaire.

Mais tous ces jugements erronés sont réformés dans la préface : « Eodem fere tempore, dit-il, « floruit Theophilus Antiochensis episcopus. Cujus in « secundo libro ad Autolycum, luculenta Trinitatis « est professio : quam in libro primo de Trinitate « posui (Petau pourrait ajouter : « et damnavi ») :

(1) Revue cit., p. 508.

« dum præter summum Deum, λόγον ejus et σοφίαν
« enumerat. De hoc vero idem, quod de Athenagora,
« et Justino, atque etiam Tatiano, asseverandum est ;
« eos omnes dogmatis caput et substantiam ipsam (1),
« sine ulla labe tenuisse (2). »

On ne peut mieux chanter la palinodie, et adorer ce qu'on avait brûlé. Je me bornerai à ces points de comparaison, puisque ce sont les seuls passages du livre de Petau que M. Duchesne cite dans son travail. Ils suffisent, du reste, pour démontrer que, dans sa préface, Petau « qui était un grand philologue en même temps qu'un grand théologien, et qui est en particulier un oracle en fait de patristique (3), » a approuvé, comme exactes et orthodoxes, certaines doctrines des Pères anténicéens qu'il avait qualifiées d'absurdes et d'erronées dans son livre. Si donc M. Duchesne, qui a partagé les premiers sentiments de Petau, veut réclamer le patronage de ce grand érudit, qu'il se mette d'accord avec lui. Autrement, je serai en droit de compter le P. Petau au nombre des théologiens qui ont repoussé et qui repoussent comme mal fondée la théorie que soutient M. Duchesne; les preuves sont sous les yeux de mes lecteurs.

Je conclus: les jugements que M. Duchesne a portés sur la personne des Pères, et les appréciations qu'il a données de leur doctrine, n'ont d'autre valeur ni

(1) Pour Petau, la substance du dogme de la Trinité, c'est : « unius summi Dei in essentia unitas, et in personis differentia (*Præf.*, c. 1. n. 1.) »

(2) *Præf.* c. III, n. 3.

(3) Revue cit., p. 505.

d'autre autorité que celle de sa science et de sa critique personnelles; ce sont les opinions d'un professeur d'histoire, et rien de plus.

Dans un troisième article je reprendrai l'examen doctrinal des écrits des Pères touchant la Trinité.

l'abbé Rambouillet,
Vicaire de Saint-Philippe du Roule.

ETUDE CANONIQUE ET LITURGIQUE

SUR LE

BINAGE (1)

§ IV. — Règles du Binage

1° *Le jeûne eucharistique*

L'institution du jeûne eucharistique remonte aux temps apostoliques. Cette loi cependant ne fut pas observée de la même manière dans toute l'Eglise, notamment en Afrique et en Espagne, où les conciles durent en presser l'exécution sous peine d'excommunication.

Dès le temps où les prêtres célébraient plusieurs messes par dévotion, la rubrique prescrivait de ne prendre les ablutions qu'à la dernière, afin de ne pas rompre le jeûne eucharistique. « Quando apostolicus duas missas celebrat eodem die, *inter eas non lavat os*, nisi post officium, sed absque intervallo, finita priore, incipitur alia (2). »

Cette obligation du jeûne eucharistique est si stricte qu'elle l'emporte sur l'obligation d'assister à la messe les jours de dimanches et de fêtes. Un concile de Nimes, tenu en 1284, disait : « Si omnes parochiani ad unam missam sin ul non possunt convenire, eo quod in diversis locis habitant distantibus ab ecclesia et remotis

(1) Voir les numéros de février et d'avril.
(2) Hugues-Menard, *Sacramentarium Gregorii Magni*.

sicut est in montanis, nec sunt in Ecclesia duo sacerdotes et dicta prima missa, post modum parochiani venientes postulant missam aliam celebrari, tamen si in prima missa post receptionem corporis et sanguinis profusionem acceperit, non debet secundam missam in prædictis casibus celebrare. »

Rien de plus formel que ce décret. Benoît XIV est aussi explicite.

L'enseignement commun des théologiens est donc que le prêtre qui a pris les ablutions ne peut dire une seconde messe, même pour procurer à tout un peuple le moyen d'assister au saint sacrifice un jour d'obligation, parce que des deux préceptes ecclésiastiques, le jeûne eucharistique et l'assistance à la sainte messe, le premier est le plus grave, et que les fidèles ne sont pas tenus d'aller à la messe quand ils n'ont personne qui puisse la dire selon les règles posées par l'Eglise.

Mais nous ferons remarquer avec quelques auteurs, dont le témoignage n'est pas à dédaigner, qu'en certains cas du moins, les circonstances peuvent être telles qu'elles nécessitent le binage, même après que le célébrant a pris involontairement les ablutions, sinon à raison de la loi ecclésiastique qui prescrit l'assistance à la messe, du moins à raison de la loi naturelle et divine qui défend de poser une occasion prochaine de scandale. S. Alphonse de Liguori étudiant les causes qui autoriseraient à célébrer sans être a jeûn, cite ce passage dont il accepte la doctrine : « Si grave scandalum sit oriturum ex omissione sacrificii vel communionis. Quod tamen quidam putant vix fieri posse, eo quod occurri possit scandalo dicendo sacerdotem casu aliquid sumpsisse ideoque impediri. »

Dans le même passage il se demande ce que doit faire un prêtre qui se souvient, avant la consécration,

d'avoir rompu le jeûne eucharistique. Rapportant les deux opinions, l'une qui permet au prêtre de continuer la messe, à cause du danger de scandale, l'autre qui lui prescrit de l'interrompre, il se prononce hautement pour la première. « Si autem recordetur soluti jejunii ante consecrationem et præsertim ante canonem, debet utique desistere a Missa, si possit sine infamiæ nota, aut scandalo, ut etiam communiter dicunt *Lugo d.* 15, *n.* 70. *Pal. p.* 13, *n.* 22. *Gabr. ex D. Thom. q.* 83, *art. ad.* 2, ubi ait : « Tutius reputarem, maxime in casu manducationis, quod missam incœptam desereret, nisi grave scandalum timeretur. » Censet autem *S. Bon. ap. Bon. dict. n.* 16, et probabile id putant *Sotus. Ang. Reg. ibid*, propter hanc rationem scandali nunquam desistendum a missa inchoata, quia fere nunquam sine scandalo illa omitti posset. E converso dicit *Concina* raro in hoc posse scandalum accidere. *Melius sentio dicendum cum* Tournely *semper scandalum posse timeri, nisi celebrans sit notæ, aut saltem præsumptæ probitatis.*

« Dixi *scandalum* : quia turbationem vel incommodum aliquod secuturum, v. g. si celebraturus primitus aliquid sumpsisset, non sufficere notat *Præp. nisi adessent graves circumstantiæ.* Croix n. 583. Cum Gob. Vide n. 257 (1).»

D'après S. Alphonse, le prêtre qui a commencé la messe sans être à jeun, peut la continuer, s'il y a un scandale à craindre, et cette circonstance existe à peu près toujours. Nous raisonnons *a pari* pour une messe de binage, un jour de fête d'obligation ou de dimanche. Il y a presque toujours à craindre le scandale, si le prêtre ne dit pas la seconde messe. Comme la foi

(1) S. Alph. Th. m. l. IV, n. 287.

est moins vive aujourd'hui qu'elle ne l'était à l'époque de saint Alphonse, l'omission de la messe pour violation du jeûne excitera des murmures, et même des blasphèmes, et les méchants en tireront certainement la conséquence que l'obligation d'assister à la messe n'est pas bien stricte, puisqu'on en dispense si facilement toute une population pour une raison futile en apparence.

N'y eut-il pas à craindre un scandale considérable, il y aurait souvent à redouter des rumeurs assez graves, qui porteraient atteinte à l'honneur du prêtre et formeraient certainement les *graves circumstantiæ* dont parle saint Alphonse.

On objectera peut-être qu'il n'y a pas parité dans les cas, puisqu'il s'agit dans l'un d'une messe commencée de bonne foi avec l'ignorance du jeûne rompu, et dans l'autre d'une messe à commencer en parfaite connaissance de cause. La disparité n'est pas aussi grande qu'on pourrait le croire ; car, dans le cas supposé, la messe est attendue et on la croit certaine absolument comme si elle était commencée. D'ailleurs les résultats sont absolument les mêmes : ce qui nous permet d'invoquer l'autorité de saint Alphonse.

Nous ferons remarquer que nous ne parlons que pour les jours où l'assistance à la messe est d'obligation. Pour les autres jours, il n'y a jamais, ou à peu près jamais, les mêmes inconvénients à craindre. En outre, nous n'établissons pas une règle générale, qui s'applique à tous les cas indistinctement, mais un principe qui ne s'applique que dans des circonstances analogues à celles que nous avons posées. C'est au prêtre à juger, suivant les populations, s'il y a à craindre le scandale, ou une grave atteinte à son ministère. Enfin nous observerons qu'on viole le jeûne eucharistique

non-seulement en prenant les ablutions, mais aussi dans le cas où ayant consacré de l'eau, au lieu de vin, on prendrait quelque peu de cette eau.

2° *Méthode pour purifier le calice.*

Primitivement la Sacrée Congrégation des Rites n'autorisait pas l'emploi de deux calices pour le binage. Nous en avons pour preuve la décision qu'elle porta en 1815 sur ce sujet. Un évêque demandait comment devait faire le prêtre bineur qui disait la messe dans deux églises éloignées, soit pour purifier le calice, soit pour le transporter convenablement.

La Sacrée Congrégation des Rites demanda l'avis du chanoine Camille Rubbi, professeur de théologie au Collège romain. Celui-ci reconnut bien vite que l'emploi de deux calices serait une innovation dans la sacrée liturgie. C'est pourquoi il traca une méthode qui reçut la sanction de la Sacrée Congrégation. Voici ce qu'elle prescrivit : « Le curé, à la première messe, laissera le calice sans le purifier, comme on fait aux deux premières messes de Noël. Il le couvrira aussitôt de la patène et de la palle, comme dans les mêmes messes de Noël. Puis il couvrira le calice et la patène avec le voile, qu'il liera même autour du calice comme cela se pratique à l'exposition du St-Sacrement dans le sépulcre, le jeudi-saint. Le calice étant ainsi couvert et lié, il le laissera à l'autel sur le corporal, à défaut de tabernacle après la première messe. Puis, le moment venu, il portera ce calice préparé de la manière que nous venons de dire, à l'autre oratoire, avec toute la décence requise ; et là, il célébrera la seconde messe avec le rit qu'on emploie à la troisième messe de Noël. Cette manière semble

n'avoir rien d'indécent, ni de peu respectueux (1). »

Approuvant pleinement cette méthode la Congrégation des Rites déclara en même temps que l'emploi de deux calices, nouveau dans l'Eglise, devait être réprouvé : « Die 16 septembris 1815, Emi Domini Cardinales S. Rit. Congregationi præpositi, audita instantia Revmi episcopi N. matureque considerato voto R. D. Camilli canonici Rubbi, in casu de quo agitur, reprobarunt usum duorum calicum tanquam in ecclesia novum, et censuerunt unum dumtaxat esse adhibendum, uti in more est apud missionarios in locis præsertim infidelium, servata forma in prædicti theologi voto proposita et ita, etc. »

Depuis, la S. Congrégation se montra moins sévère et permit l'usage de deux calices ; elle indiqua même d'une manière détaillée la manière de procéder pour purifier le calice après la première messe, sa décision que nous citons en entier, est du 11 mars 1858.

Decretum cum instructione Congregationis Sacrorum Rituum. Plurium diœcesium. — « Plures nuper diversarum diœcesium Revmi Antistites, nimirum Compostellanus et Salamantinus in Hispania, Alexiensis in Albania, et Meldensis in Gallia attendentes rigorosam executionem decreti ab hac S. Rituum Congregatione lati in Ebusitana, die 16 septembris anni 1815, de uno tantum calice adhibendo a sacerdotibus plures missas ob necessitatem populi fidelis eadem die celebraturis, gravibus admodum difficultatibus subjici, quum sacerdos alteram missam non in ipsa ecclesia, ubi primam celebravit, sed in alia longe dissita cogitur offerre ; insuper vero advertentes morem duos in ejusmodi casu adhibendi calices non modo universalem esse in Hispania et Gallia, sed etiam adeo veterem ut omnem hominum

(1) Anal. s. I, p. 555.

memoriam facile excedat: ad hanc S. Apostolicam Sedem pro modificatione præfati decreti certaque impetranda regula, quam tuto sequi possint, confugerunt. Ut oblatarum hac de re a prædictis Antistitibus precum debita ratio haberetur, duo hæc concinnata sunt dubia. scilicet:

Dubium 1. An retinendus sit usus, qui dicitur vigere in diœcesibus Compostellana et Salamantina, nec non in diœcesi Meldensi, et in aliis Gallicis diœcesibus, vel sit permittendus alibi, adhibendi scilicet ob peculiares rationes duos calices, quum sacerdos duas celebrat missas eadem die in ecclesiis longe dissitis?

Dubium 2. Et quatenus ob peculiares circumstantias hujusmodi usus retinendus sit, vel permittendus, quid servandum circa purificationem primi calicis, ut et reverentiæ sacramento debitæ consulatur, et sacerdos jejunus maneat pro secunda missa, habita ratione peculiarium circumstantiarum, quæ tam in primo, quam præcipue in secundo supplici libello exponuntur?

Jam vero quum dubia isthæc Emus et Revmus D. Cardinalis Gabriel della Genga Sermattei expendenda proposuerit in ordinariis S. Rituum Congregationis Comitiis anno superiori 1856, die 12 septembris ad Vaticanum habitis, Emi et Revmi Patres Sacris tuendis Ritibus præpositi, omnibus mature perpensis, habitaque præ oculis docta et laboriosa elucubratione, quam R. D. Joannes Corazza, alter ex apostolicarum cæremoniarum magistris, de suo voto antea requisitus desuper confecerat, respondendum censuerunt.

Ad dubium 1. Usum duorum calicum in casu posse permitti.

Ad dubium 2. Ad mentem. Mens est ut conficiatur instructio; ejusmodi autem instructio quam ad mentem et ex mandato S. Congregationis idem Emus et Revmus

Cardinalis della Genga Sermattei una cum R. P. D. Andrea Maria Frattini sacræ fidei Promotore digessit, est prout sequitur.

Quando sacerdos eadem die duas missas dissitis in locis celebrare debet, in prima, dum divinum sanguinem sumit, eum diligentissime sorbeat. Exinde super corporali ponat calicem et palla tegat, ac junctis manibus in medio altari dicat: Quod ore sumpsimus etc., et subinde aquæ vasculo digitos lavet dicens: Corpus tuum, etc. et abstergat. Hisce peractis calicem super corporali manentem adhuc, deducta palla, cooperiat, ceu moris est, scilicet primum purificatorio linteo, deinde patena ac palla, et demum velo. Post hæc missam prosequatur, et completo ultimo evangelio, rursus stet in medio altari, et detecto calice inspiciat an aliquid divini sanguinis necne ad imum se receperit, quod plerumque continget. Quamvis enim sacræ species primum sedulo sorptæ sint, tamen dum sumuntur, quum particulæ quæ circum sunt, undequaque sursum deferantur, nonnisi deposito calice ad imum redeunt. Si itaque divini sanguinis gutta quædam supersit adhuc, ea rursus ac diligenter sorbeatur, et quidem ex eadem parte, qua ille primum sumptus est. Quod nullimodo omittendum est, quia sacrificium moraliter durat et superextantibus adhuc vini speciebus, ex divino præcepto compleri debet. Post modum sacerdos in ipsum calicem tantum saltem aquæ fundat quantum prius vini posuerat, eamque circumactam, ex eadem parte qua sacrum sanguinem biberat, in paratum vas demittat. Calicem subinde ipsum purificatorio linteo abstergat, ac demum cooperiat, uti alias fit, atque ab altari discedat.

Depositis sacris vestibus et gratiarum actione completa, aqua e calice dimissa pro rerum adjunctis vel ad diem crastinum servetur (si nempe eo rursus sacerdos

redeat missam habiturus) et in secunda purificatione in calicem demittatur, vel gossipio, aut stupa absorpta comburatur, vel in sacrario, si sit exsiccanda relinquatur vel demittatur in piscinam.

Quum autem calix, quo sacerdos primum est usus purificatus jam sit, si ille ipso pro missa altera indigeat eum secum deferat, secus vero in altera missa diverso calice uti poterit.

De quibus omnibus facta postmodum Sanctissimo Domino nostro Pio Papa IX per subscriptum secretarium fideli relatione, Sanctitas Sua resolutionem Sacræ Congregationis cum adnexa instructione approbare dignata est.

Die 11 martii 1858.

C. Episc. Albanen. Card. PATRIZZI. S. R. C. Præf.
H. CAPALTI S. R. C. Secr.

3° *Les honoraires de la messe de binage.*

I. Nous n'avons pas à parler de ces honoraires pour le cas où le binage est fait par un curé chargé de deux paroisses : les deux messes doivent être dites à l'intention des paroissiens. Ce point de discipline est absolument certain, comme on peut s'en convaincre par les décisions suivantes :

a) An parochi duabus ecclesiis parochialibus præpositi, teneantur dominicis aliisque festis diebus Missam in unaquaque Ecclesia sive per se, sive per alios applicare pro populo in casu ?

R. *Affirmative, exceptis tantum parochiis unitis, unione plenaria et extinctiva, et scribatur episcopo juxta instructionem.*

On lisait dans cette instruction : « S. Congregationem

nunquam dubitasse quod parochi teneantur applicationi supradictæ missæ pro populo, singulis diebus dominicis et festis, in unaquaque ex Ecclesiis parochialibus quæ vel æque principaliter vel subjective conjunctæ sunt atque incorporatæ; cum applicatio unius tantum modo missæ pro populo locum habeat in his parochialibus, quæ invicem adeo unitæ et conjunctæ atque incorporatæ sunt, ut ex duabus una prorsus cum extinctione tituli alterius evaserit. (1) »

b) « An parochus qui duas parœcias regit, et ideo bis in die celebrat utrique parochiæ suam missam applicare teneatur, non obstante redituum exiguitate ?

R. *Affirmative.* (2) »

II. Quand le prêtre bineur n'est chargé que d'une paroisse, il ne doit qu'une messe à ses paroissiens, et il est libre de la seconde intention. Nous en trouvons encore la preuve dans la cause de Cambrai, que nous venons de citer :

« An parochus qui in una eademque parochia, bis eadem die celebrat, utramque missam pro populo sibi commisso gratis applicare omnino teneatur? »

R. Negative, firma prohibitione recipiendi eleemosynam pro secunda missa.

III. Le prêtre bineur qui n'a pas charge d'âmes est libre de ses intentions; il n'est pas tenu d'appliquer une des deux messes pour les assistants et il peut recevoir une aumône pour l'une d'elles.

« An vicarii aut alii sacerdotes curam animarum non habentes, si quando bis in die celebrant ut fit quandoque, seu ut numero sufficienti missæ in ecclesia parochiali celebrentur, seu ut hospitalia, carceres, sancti-

(1) In Lucen. applicat. missar. 12 mart. 1774.
(2) *In Cameracen.* 25 sept. 1858, ad I.

monialium conventus missa non careant, secundam et ipsi missam pro populo gratis applicare teneantur? »

R. *Negative quatenus curam animarum non habeant firma semper prohibitione recipiendi eleemosynam pro secunda missa* (1). »

IV. Tout prêtre, quel qu'il soit, qui doit une de ses deux messes à titre de justice, ne peut recevoir aucun honoraire pour l'autre messe, sauf pour les messes de Noël, *pro applicatione Missæ*.

Rien de plus certain encore que ce principe : nous en donnerons plus loin les preuves. Quelle est l'origine de cette loi? On la trouve aujourd'hui mentionnée dans toutes les dispenses accordées par la Sacrée-Congrégation du Concile. Quant à en dire l'origine, ce n'est pas chose facile, parce qu'on ne trouve aucun document positif sur ce point. Le concile de Trente recommande aux évêques d'écarter de la célébration de la sainte messe tout ce qui pourrait sentir l'avarice : « Decernit sancta synodus ut ordinarii locorum Episcopi ea omnia prohibere atque e medio tollere sedulo curent ac teneantur quæ vel avaritia... induxit. Atque ut multa paucis comprehendantur, in primis quod ad avaritiam pertinet, cujusvis generis mercedem, conditiones, pacta et quidquid pro missis novis celebrandis datur necnon importunas atque illiberales eleemosynarum exactiones potiusquam postulationes, aliaque hujusmodi quæ a simoniaca labe vel certe a turpi quæstu non longe absunt, omnino prohibeant (2). »

Il y a là un indice de la loi, et un indice assez vague, plutôt qu'une défense formelle. Benoit XIV est plus explicite dans la constitution *Quod expensis*, du 21

(1) *In Camerac.* ad III, 25 septembre 1858.
(2) Conc. Trid. Ses. XXII.

août 1748; mais il n'est question encore que d'un cas particulier. On sait que le but de cette constitution était de régler l'usage des trois messes au jour de la commémoraison des morts, pour l'Espagne et le Portugal : « De illis, qui ante hoc tempus in Aragoniæ regno duas vel tres eleemosynas accipiebant, nihil innovandum censemus. Iis vero qui in posterum in eodem regno tertiam missam vigore præsentis indulti celebrabunt, justis de causis ac sub pœnis inferius dicendis districte prohibemus, ne pro ipsa missa ullam eleemosynam accipere præsumant, sicut iis qui aliis in locis hoc eodem indulto comprehensis, secundam tertiamque missam celebrabunt, simili ratione ac sub iisdem pœnis præcipimus atque jubemus ut nonnisi unam accipiant eleemosynam dumtaxat, et in ea tantum quantitate quæ a synodalibus constitutionibus seu a loci consuetudine regulariter præfinita fuerit. »

Quelles que soient les causes qui ont amené la Sacrée-Congrégation à insérer la clause de ne rien recevoir pour la seconde messe, le fait de l'insertion est certain.

Les canonistes regardent cette déclaration comme une interprétation authentique de la loi, et ils en concluent qu'elle n'a pas besoin d'une nouvelle promulgation et que sa vertu obligatoire s'étend à tous les diocèses, dès lors qu'elle y est connue.

Nous avons fait une exception pour les messes de Noël. Pour celles-là, en effet, le prêtre qui n'a pas charge d'âmes peut recevoir trois honoraires, et le curé qui n'a qu'une seule paroisse, deux ; et celui qui a deux paroisses, un seul honoraire. Tel est l'enseignement commun des canonistes. « Ubique receptum est ut in solemnitate Nativitatis Domini, pro tribus missis tria recipiantur charitativa stipendia (1). »

(1) Benoît XIV, Bull. *Quod expensis*, 21 août 1746.

Y a-t-il faute et quelle faute à recevoir un honoraire pour la messe de binage?

Il y a certainement faute à recevoir un honoraire pour une messe de binage, puisque l'on viole une loi de l'Eglise. On pèche tout d'abord contre la vertu d'obéissance. A un autre point de vue, il pourrait y avoir péché contre la justice, en s'appropriant l'honoraire de la messe, qui est un bien temporel, contre l'intention de l'Eglise. Quelques auteurs iraient même jusqu'à y voir une faute de simonie de droit ecclésiastique. Quoiqu'il en soit de la nature de la faute, sa gravité est hors de doute, même pour un seul honoraire indûment perçu avec connaissance de cause.

Comme cet honoraire n'appartient pas au prêtre, il y a obligation de restituer, pour celui qui l'a reçu, qu'il ait agi de bonne ou de mauvaise foi. La manière et la quotité de la restitution sont d'ordinaire fixées par le Saint-Siège, auquel ces sortes de cas sont déférés. Généralement il y a condonation pour le passé, sauf une légère pénitence, quand il y a eu bonne foi.

V. L'Evêque peut permettre que l'on accorde au prêtre bineur une certaine rémunération *intuitu laboris et incommodi*, mais non pour l'application de la messe. Celui qui reçoit cette rémunération est toujours libre de son intention, à moins qu'il ne doive la seconde messe à la paroisse. Nous avons plusieurs décisions sur ce point

« Utrum parochi, qui pro necessitate circumstantiarum diebus dominicis et festis, sive in ecclesia parochiali, sive filiali dissita, bis celebrant, tradita simul doctrina Christiana, pro peculiari labore et industria certum salarium annuum a parochianis oblatum percipere valeant? »

Resp. Posse permitti prudenti arbitrio episcopi aliquam remunerationem intuitu laboris et incommodi, exclusa quàlibet eleemosyna pro applicatione missæ. (1) »

Il faut donc deux conditions pour que le prêtre bineur puisse recevoir une indemnité : 1° Que le règlement de l'indemnité soit fixé par l'évêque diocésain ; 2° Que l'indemnité soit accordée comme une rémunération du travail et du dérangement et non comme un honoraire, même indirectement offert pour l'application du sacrifice de la messe. Il n'y a rien de déterminé sur le mode de fourniture de l'indemnité, qui peut être présentée soit par la fabrique de l'église, soit par la communauté, soit par une personne déterminée. On peut y pourvoir ou par une somme annuelle, ou par une fondation, pourvu que cette fondation ne prescrive pas l'application de la messe pour le fondateur.

L'Eglise a toujours condamné cette application même indirecte et l'honoraire qui y est attaché. C'est d'abord dans la déclaration adressée à l'archevêque de Cambrai : « Episcopus moneat parochos quibus facultatem iterum eadem die secundam missam celebrandi concesserit, ne eleemosynam vel stipendium *a quovis et sub quocumque prætextu* pro ea percipiant, juxtà decreta alias edita a S. Congregatione. » C'est ensuite dans plusieurs décisions de la Sacrée-Congrégation du concile, où l'on voit des fondations pour la seconde messe refusées, parce que les fondateurs demandaient pour eux l'application de la messe. Nous en analysons deux brièvement.

L'indemnité accordée pour un binage, *ratione incommodi*, est fixée dans certains diocèses à deux cents francs, payés ordinairement par la fabrique sur ses

(1) *Treviren.* 23 *mart.* 1861.

deniers. Une personne avait offert à une fabrique de fournir cette indemnité, à condition que la messe serait dite pour elle. En somme, la fabrique seule profiterait de cet arrangement et nullement le prêtre, qui ne recevrait rien, pas plus dans un cas que dans l'autre, puisque dans les deux circonstances, il n'aurait que deux cents francs. On répondit cependant *Non licere* (1).

L'autre décision a été donnée pour Avignon, le 9 juillet 1881. Une dame avait laissé une somme de 4000 francs, rapportant 190 francs de rentes, à condition que les dimanches et jours de fêtes, le curé dirait deux messes, dont l'une pour le repos de l'âme de la donatrice.

L'archevêque d'Avignon dans le diocèse duquel se trouvait cette dame, autorisa le curé de la paroisse à acquitter les charges de la fondation. Son successeur, après avoir lui-même autorisé dans les mêmes termes, conçut des doutes sur la légitimité de l'honoraire pour la seconde messe. Il demanda à la Sacrée-Congrégation : « Ut, in quantum necesse est, Parocho S. D. condonetur quod, nisus auctoritate episcopi, bona fide fecit.

2° Ut, si fieri potest, eidem concedatur et successoribus ejus, ut in futurum hanc applicationem secundæ missæ dictis diebus dominicis et festis facere possit ad satisfaciendum votis testatoris, ea lege ut censum 190 francorum non percipiant ut stipendium intentionis secundæ missæ, sed ad supplementum reddituum, propter onus ipsis impositum. »

La Sacrée-Congrégation a répondu :

« *Quoad præteritum pro gratiâ, quoad futurum ut petitum non expedire, sed pro facultate transfe-*

1. 1 avril 1876, *Act. S. Sedis*, t. IX, p. 302.

rendi missæ applicationem pro pia testatrice infra hebdomadam, facto verbo cum sanctissimo. »

Le principe général posé, nous ferons quelques applications : 1° Un curé bineur, dont la seconde messe n'est pas due à une paroisse, peut-il offrir cette seconde messe pour une messe de paroisse qu'il n'a pas pu dire à raison d'un empêchement légitime ?

Certains canonistes le permettent. Les décrets du Saint-Siège, disent-ils, défendent de recevoir l'honoraire pour la messe de binage, mais ils n'empêchent pas le moins du monde d'appliquer cette messe pour une messe *pro populo* qui n'a pas été dite le jour réglementaire. Quel inconvénient y aurait-il à ce que le curé appliquât le dimanche deux messes *pro populo* ? Aucune loi ancienne ou moderne ne défend cette double application. Bien plus le curé qui, desservant deux paroisses dictinctes est obligé de biner, applique nécessairement les deux messes pour ses paroissiens. Ils ajoutent cependant que le curé ferait mieux, si cela lui était possible, de dire la messe *pro populo* un jour de semaine.

D'autres envisagent la question à un autre point de vue et se prononcent pour la négative. Le prêtre ayant charge d'âmes est tenu non-seulement par charité, non-seulement par office, mais en stricte justice d'appliquer la messe *pro populo*. A cette obligation répond une partie, non déterminée à la vérité, du bénéfice, ou pour parler le langage moderne, du traitement et des oblations. Ce qui lui donne le droit de faire les fruits siens, c'est, outre son titre, l'accomplissement des devoirs de sa charge, en particulier et pour la proportion convenable, l'application de la messe *pro populo*. S'il n'y a pas d'honoraire distinct, il y a donc néanmoins un honoraire compris dans l'ensemble du bénéfice.

Cela étant, offrir *pro populo* la messe due le dimanche et pour l'obligation antérieure la messe de binage, c'est recevoir un honoraire pour l'une et pour l'autre : ce qui est défendu.

Nous inclinons plus volontiers vers cette dernière opinion, qui nous semble solidement appuyée sur une raison sérieuse.

2° Un prêtre bineur peut-il accepter la reconnaissance et les cadeaux qu'on lui ferait pour l'application de la seconde messe ?

Ce qui est défendu, c'est de recevoir un honoraire pour la seconde messe. Or, par honoraire il faut entendre une somme d'argent ou tout autre chose estimable à prix d'argent, offerte et acceptée à titre de justice en retour de l'application de la sainte messe. Conséquemment, il n'est pas défendu de recevoir l'estime et la reconnaissance pour l'aumône spirituelle faite par l'application de la messe. Quant aux services et aux présents, s'ils ne procèdent que de la reconnaissance spontanée de ceux pour lesquels le prêtre a offert sa seconde messe, on ne saurait les confondre avec un honoraire. Il lui est licite de les agréer.

Mais s'il y avait du côté des personnes qui offrent ces services (nous les supposons estimables à prix d'argent) ou ces présents, la pensée que le prêtre désire recevoir ainsi une compensation de l'honoraire qu'il a refusé de recevoir en argent, ou si le prêtre laissait entendre que ne pouvant recevoir d'argent, il agréera volontiers ces services ou ces présents, ce serait un honoraire véritable. Il ne pourrait en conscience l'accepter ou le retenir.

Si la disposition intéressée ne se trouvait que dans l'esprit du prêtre qui spéculerait intérieurement sur la reconnaissance de ses paroissiens, sans pourtant leur

en rien laisser apercevoir, nul doute qu'il ne fît un un péché. Mais pourrait-il recevoir ou retenir ce qui est, pour les fidèles qui l'offrent, une reconnaissance spontanée et pour lui un gain voulu et recherché *ex industria* ? Nous le pensons par cette raison que son péché purement intérieur ne change pas la nature de l'offrande qui lui est faite, et ne le fait pas tomber lui-même sous le coup de la loi ecclésiastique qui défend de recevoir un second honoraire. Mais, on pourrait, avec quelque probabilité, soutenir le contraire, en se basant sur ce que la prohibition annule la volonté par laquelle il ferait sienne la chose qui lui est offerte. A cette raison, on répond que cette volonté, si elle ne vaut comme intention de réaliser un gain, vaut du moins comme volonté d'accepter le don gratuit. Et rien n'indique que l'Eglise ait voulu atteindre ainsi l'intention purement interne que le prêtre pourrait avoir de faire un gain (1).

3° Un prêtre bineur peut-il engager la personne pour laquelle il applique gratuitement la messe de binage à faire une offrande à l'église ou à une chapelle ?

Nous n'y verrions aucun inconvénient, si le prêtre exposait clairement à cette personne que l'offrande est absolument libre et ne revêt aucun caractère d'obligation, et qu'elle n'est nullement destinée à payer l'honoraire de la messe, dont il fait le libre abandon. Dans ce cas il n'y a certainement pas *stipendium pro secundâ missâ.*

VI. D'après une décision donnée, le 14 septembre 1878, par la Sacrée-Congrégation du concile, à la demande de Mgr l'Evêque de Nancy, le prêtre qui bine et qui ne doit qu'une messe à son peuple, peut appli-

(1) *Ami du clergé,* t. III, p. 6.

quer la seconde messe pour les membres défunts de l'association de la messe *post obitum*, composée uniquement de prêtres. Les termes de la réponse comparés à ceux de la demande montrent évidemment que la Sacrée-Congrégation a voulu rappeler le droit commun et non donner un indult :

« An missa binationis offerri possit, ut in casu, pro defunctis confratribus ?

Resp. *Licere.* »

Il existe d'autres associations du même genre, dont les membres, prêtres et laïques, s'engagent à célébrer ou à faire célébrer une messe après le décès de chacun des associés. Les prêtres membres de l'association peuvent-ils satisfaire à l'obligation qu'ils ont contractée par cette messe de binage ? Mgr l'Evêque de Trèves, dans le diocèse duquel une association de ce genre existe, avait obtenu, en 1871, un indult valable pour dix ans qui autorisait cette application. En 1881, à l'expiration du terme fixé, le même évêque s'adressant à la Sacrée-Congrégation lui demanda de traiter la question de principe en déclarant si la coutume de son diocèse était en elle-même licite ou illicite, et, au besoin, de renouveler son indult.

La question de principe fut examinée, et l'on répondit *Licere*. 6 août 1881. Le principal argument que l'on fit valoir, c'est que les membres de l'association s'engagent, non pas en vertu de la justice, mais en vertu de la charité.

VII Ce que la loi générale défend, des indults particuliers l'autorisent parfois, eu égard aux circonstances. La loi que nous étudions est purement ecclésiastique, et par conséquent peut être l'objet d'une dispense. Cette dérogation à la loi sera d'autant plus facilement autorisée que le but de la loi sera moins directement

entamé. Or, quel est le but que se sont proposé les papes en défendant si sévèrement de recevoir un honoraire pour l'application de la seconde messe ? C'est de réprimer les tendances à l'avarice. Mais ces tendances ne sont pas à craindre quand l'honoraire reçu ne doit pas tourner au profit du célébrant. Aussi, dans presque tous les indults que nous avons vus, la dispense est accordée en faveur d'une œuvre ecclésiastique pour laquelle le célébrant verse l'honoraire qu'il reçoit.

Nous avons dit : *dans presque tous les Indults*, car plusieurs fois déjà le Souverain Pontife a autorisé les prêtres des missions et d'autres aussi, dit-on, qui se trouveraient dans le cas d'une véritable nécessité, à garder l'honoraire de la seconde messe (1).

Comme il s'agit d'indults particuliers, ceux qui en profitent doivent se tenir strictement dans les termes du bref pontifical. Nous pouvons cependant faire quelques remarques générales.

1° L'indult en général est une faveur qui ne s'impose pas : par conséquent aucun prêtre ne peut être forcé d'en profiter ; mais quiconque refuse d'user des pouvoirs qu'il concède rentre immédiatement dans le droit commun. Un exemple fera mieux ressortir la pensée. Plusieurs évêques ont obtenu la permission d'employer pour des œuvres diocésaines l'honoraire de la seconde messe, même quand elle est due à la paroisse. Aucun bineur n'est obligé de dire cette messe aux intentions de l'ordinaire ; mais s'il ne le fait pas, il doit appliquer la messe à la paroisse ; il ne lui est pas loisible de la dire pour une intention personnelle.

2° Lorsqu'un prêtre reçoit pour la seconde messe un

(1) Instruct. de la Propagande § 4, d; et la *circulaire* adressée aux missionnaires, le 15 octobre 1863.

honoraire supérieur à celui fixé par la taxe diocésaine, il ne peut garder pour lui l'excédant, en envoyant un honoraire ordinaire à l'évêché, à moins qu'il n'ait la certitude morale que cet excédent a été donné *intuitu personæ vel ob majorem laborem aut incommodum.*

Ce cas particulier n'a pas été traité par la Sacrée-Congrégation, que nous sachions du moins ; mais nous avons une décision pour un cas analogue, qui nous fournit les éléments de solution : « Plures Episcopi in Galliis, Apostolicum obtinuerunt indultum, cujus vigore parochi facultatem habent, certis diebus, quibus aliunde Missa pro populo dicenda foret, sanctissimum sacrificium ad intentionem stipendium dantis celebrandi ; ea tamen lege ut illud stipendium ad episcopos mittatur et pro piis operibus diœcesanis a S. Sede determinatis impendatur. Porro cum fideles pro hac Missa eleemosynam stipendio ordinario pinguiorem sæpe sæpius offerant, Parochi non pauci, misso, ut par est, ad Episcopos stipendio a statutis diœcesanis taxato, quod superat servari sibi licitum esse vindicant ; quia adest, inquiunt, pro hac parte eleemosynæ retinenda, titulus extrinsecus, nempe vel *labor extraordinarius*, si missa sit cum cantu, si aliquod iter sit faciendum, si missa fuerit publice prænuntiata in dominica præcedenti, vel præsertim *liberalitas* intuitu solius personæ *sponte et evidenter* impertita.

Quæritur : An Parochi, misso ad Episcopum stipendio a statutis diœcesanis taxato, valeant sibi missarum eleemosynæ excessum retinere in casu ?

Resp. *Negative, nisi morali certitudine constet excessum communis eleemosynæ oblatum fuisse intuitu personæ vel ob majorem laborem aut incommodum.*

L'abbé A. Tachy.

PHILOSOPHIE THOMISTE

I. — *L'Académie romaine de Saint Thomas d'Aquin et sa Revue*

Personne n'ignore avec quelle ardeur et quelle sollicitude Sa Sainteté le Pape Léon XIII poursuit la restauration des études philosophiques d'après les principes et la méthode de saint Thomas d'Aquin. Depuis son exaltation sur le trône de saint Pierre, le glorieux Pontife n'a laissé passer aucune occasion de manifester sa pensée sur ce sujet. Non-seulement le Vicaire de Jésus-Christ désire, mais il veut, il ordonne que la science des Pères de l'Eglise, réduite en corps parfait de doctrine par les docteurs scolastiques, surtout par leur prince, le Docteur angélique, redevienne, comme elle l'a été pendant plusieurs siècles, la loi et la règle de l'enseignement dans les écoles catholiques. Ce que le Pape veut, Dieu le veut, disait saint Alphonse de Liguori.

Au premier rang des preuves déjà si nombreuses de cette volonté souveraine du savant Pontife, il faut assurément placer la fondation, à Rome, d'une Académie sous le patronage du Maître des théologiens et des philosophes, de celui dont Jean XXII a pu dire qu'il fit autant de miracles qu'il écrivit d'articles. Née de l'immortelle encyclique *Æterni Patris*, cette institution est destinée à réaliser toutes les vues, à faire observer les prescriptions contenues

dans ce monument incomparable de la haute sagesse de Léon XIII ; elle a pour but, comme l'indique le second article de ses constitutions, « d'expliquer, de défendre et de propager la doctrine de saint Thomas, surtout sa doctrine philosophique. »

Mais le Vicaire de Jésus-Christ, qui embrasse dans sa sollicitude l'Église tout entière, n'a pas voulu restreindre à la seule Ville Éternelle les bienfaits du nouvel institut. Sur son initiative, une revue théologique et philosophique a été fondée à Rome, pour publier les actes de la jeune Académie, et faire connaître les travaux de ses membres. Cette revue compte aujourd'hui plus de deux années d'existence. Dans les articles déjà publiés on ne sait ce qu'on doit le plus admirer, de la science profonde, de la vaste érudition ou de la lumineuse clarté. Ce sont bien, comme l'avait souhaité le Saint-Père, des études dignes de la sagesse romaine, *commentarios graves quidem et romana sapientia dignos*. Les dissertations parues, de véritables traités, sont signées des noms les plus illustres parmi les représentants de la science philosophique à notre époque. Bien que les limites que nous nous sommes imposées, ne nous permettent pas de grands détails, nous ne pouvons cependant omettre de signaler l'étude sur les Universaux, du R. P. Liberatore. Le travail du célèbre Jésuite n'a pas moins de 138 pages, et la question dont saint Augustin disait qu'on ne sera jamais philosophe, si on ne l'a comprise, y est traitée avec une science, une limpidité, et en même temps une modération merveilleuses. Certes, si quelque doute était possible encore sur la pensée de saint Thomas à ce sujet, sur la valeur des interprétations données au texte du saint Docteur par les Ontologistes et l'école rosminienne, désormais il n'a plus de raison d'être et

le Thomisme de Rosmini est jugé. Que dire de l'étude magistrale de Mgr Talamo sur le concept de la servitude, d'après Aristote et saint Thomas ? C'est une dissertation toute pleine de science, d'érudition et de forte critique, digne de l'auteur de « *L'Aristotélisme de la Scolastique dans l'histoire de la philosophie.* » Mentionnons encore deux travaux de premier ordre dus à la plume de l'infatigable Père Cornoldi, sur l'union de l'âme et du corps et sur le sens commun que les modernes confondent à tort avec la conscience psychologique ; la belle étude du R. P. Gaudenzi, dominicain, sur la nature et le rôle des *espèces sensibles* tant ridiculisées et si parfaitement ignorées par Descartes et ses disciples ; enfin la dissertation du savant professeur Satolli sur les relations du système scolastique de la matière et de la forme avec les diverses parties de la philosophie. Mais il faudrait tout signaler pour n'être pas injuste ; nous préférons dire à nos lecteurs : Prenez et lisez.

La nouvelle publication s'adresse à tous les hommes qui s'occupent d'études philosophiques et théologiques, et qui ont à cœur d'entrer dans la voie tracée par le Vicaire de Jésus-Christ ; elle a particulièrement sa place marquée dans les bibliothèques ecclésiastiques. Toutes les grandes questions de la scolastique y seront successivement traitées, et les solutions des illustres Docteurs du Moyen-Age étudiées et comparées avec la science ancienne et moderne.

Cette revue, soigneusement imprimée, paraît deux fois par an, en fascicules de plus de deux cents pages chacun, grand in-8. Le prix de l'abonnement est aussi minime que possible, cinq francs pour l'Italie, six francs (franco) pour l'Etranger. Les volumes déjà publiés sont en langue italienne. Une traduction latine sera faite,

quand le nombre des demandes sera suffisant pour en permettre les frais. Les abonnements se prennent chez M. le Chev. Alexandre Befani, place du Gesù, n° 8, Rome.

F. M.

II. — *Réflexions sur un manuel de philosophie en Français.*

En ces dernières années, Léon XIII a donné plusieurs encycliques où il imprime un nouvel élan aux études théologiques et philosophiques.

Il a proposé S. Thomas pour protecteur aux universités catholiques du monde entier. Tous les jeunes gens qui veulent étudier et approfondir les grandes questions de la théologie et de la phisosophie, doivent donc prendre pour lumière et pour guide celui qui a été surnommé l'Ange de l'école, le prince de la théologie.

Si l'on doit étudier sérieusement la philosophie quelque part, c'est bien dans un grand Séminaire; si quelques hommes doivent connaître S. Thomas, le méditer, le suivre dans ses admirables déductions scientifiques, ce sont sans doute les prêtres qui sont par état obligés d'exposer la doctrine catholique aux peuples.

Nous savons que fort heureusement, dans beaucoup de grands Séminaires, on n'avait pas attendu les exhortations pressantes du Souverain Pontife pour s'adonner à l'étude de la Philosophie scolastique, pour s'attacher à la doctrine de S. Thomas. Dans plusieurs provin-

ces de France les évêques ont imposé deux années de philosophie au lieu d'une seule. Nous connaissons des diocèses où le programme des examens subis chaque année par les étudiants ecclésiastiques est tiré de la Somme de S. Thomas.

Ce mouvement vers les hautes et grandes études est admirable ; il est à souhaiter qu'il aille toujours croissant. Mais un obstacle considérable pourrait s'y opposer : ce serait la propagation de petits manuels, écrits en français plus ou moins équivoque, et prétendant donner la doctrine de S. Thomas et des scolastiques, et la mettre à la portée de tous les lecteurs

Quiconque est incapable de lire le texte même de S. Thomas, ne sera guère en état de comprendre la traduction la plus simple et la plus fidèle de ce grand docteur.

Outre les termes techniques, qui n'ont pas d'équivalents dans notre langue et qui doivent toujours être expliqués dans la langue latine pour être bien entendus, il y a dans le style de S. Thomas des expressions si claires et si concises que les traductions ne sauront jamais rendre.

Au reste, l'expérience est faite : les auteurs de philosophie élémentaire écrivant pour les aspirants au baccalauréat, s'excusent d'avoir à traiter les questions ardues et difficiles de la logique, de l'ontologie et de la psychologie dans une langue qui n'est pas la leur. Aussi ne peuvent-ils conduire l'intelligence de leurs lecteurs bien avant dans les questions métaphysiques ; ils ont au contraire soin de dire qu'ils donnent seulement une notion succincte de ces matières. Tel est, par exemple, l'avis que nous trouvons dans la préface d'un des meilleurs traités de philosophie pour

le baccalauréat (1). « Il (l'auteur) n'a pas voulu « faire un cours de philosophie scolastique, tel qu'on « l'enseigne dans les grands séminaires. Pour « cela, il se serait servi de la langue latine, il « aurait comblé plusieurs lacunes, que présente son « travail. »

Dans la plupart de nos séminaires français, la philosophie est toujours enseignée dans la langue latine. C'est la tradition de nos anciennes académies, des grandes universités que possédait la France avant la révolution.

« Le latin, disait en 1865 un illustre évêque de « France dans un mandement sur les études ecclésias- « tiques (2), le latin doit demeurer pour nous la langue « de la philosophie, comme il est celle de la théologie. « On a composé récemment en latin plusieurs traités « élémentaires de philosophie. Le plus imparfait d'entre « eux est encore supérieur à tous ces manuels mo- « dernes, écrits en français, qui ont été publiés en si « grand nombre. »

Ce serait un malheur pour les jeunes clercs d'étudier la philosophie dans un manuel français; car les meilleurs ne sont pas faits pour eux. Les clercs sont destinés à puiser la science dans les grands auteurs, avec lesquels ils doivent se familiariser pour toute leur vie. Mais je plaindrais davantage encore les étudiants ecclésiastiques entre les mains desquels serait placé un nouveau manuel classique qui a pour titre :

VRAIS PRINCIPES DE PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE *d'a-*

(1) Cours de Philosophie, par le P. Jaffre, 1878.

(2) Mgr Dabert, Lettre pastorale du 25 septembre 1865, n° 26, p. 32.

près S. Thomas et les meilleurs auteurs contemporains (1).

J'ai parcouru ce livre, et l'intérêt que nous devons tous porter au succès des études ecclésiastiques me fait un devoir de présenter aux lecteurs de cette Revue quelques observations sur ce nouveau manuel de philosophie.

*
* *

L'auteur a eu la pensée un peu singulière d'écrire en latin la préface d'un livre français. Voulant expliquer les motifs qui l'ont porté à composer son ouvrage, il dit qu'après un an d'étude, la plus grande partie des élèves de philosophie ne suivent qu'avec une grande difficulté l'enseignement du maître. Il en a fait, dit-il, une longue et douloureuse expérience : *dolendâ diuturnaque constat experientia*. Mais la cause de cette lenteur que les élèves mettent à suivre et à comprendre le maître, quelle est-elle? C'est la nouveauté, l'étrangeté d'une langue tombée en désuétude : « *Ex obsoleti idiomatis novitate.* » Il n'y a qu'à parler un langage clair, simple, élégant même si l'on veut, faire des raisonnements bien lucides, exposer clairement les principes, et tout cela peut se faire en bon latin. Alors les élèves comprendront facilement le maître. L'expérience très heureuse en a été faite.

Ouvrons donc ce manuel composé tout exprès pour rendre claires en français des notions qui sont trop obscures en latin. « La philosophie, dit-il, selon

1 Par M. Guers, chan. honor. Dr. en théologie et en Droit canon. Directeur au grand Séminaire de Périgueux : Paris, Tolra 1882 1 vol. in-12 de 474 pages.

« l'étymologie du mot est l'amour de la sagesse ; en « réalité, elle est la connaissance des choses acquises « par les lumières naturelles de la raison d'après leurs « causes dernières. »

Si vous avez bien compris cette définition, vous en conclurez que la philosophie n'est nullement l'amour de la sagesse, mais qu'en réalité elle est tout autre chose. La définition nominale n'est donc pas une définition, et l'expression latine *definitio realis* est traduite par ces mots : en réalité. Mauvais début !

*
* *

« La science, continue l'auteur, est la connaissance « des choses par leurs causes. » Appliquez cette définition à Dieu, et vous conclurez qu'il n'existe aucune science de Dieu. Par conséquent la théologie n'est pas une science, attendu que Dieu n'ayant pas de cause, on ne saurait avoir la connaissance de Dieu par ses causes, et par suite aucune science de Dieu n'est possible. La définition est donc incomplète et fausse. L'auteur aurait dû traduire en entier la formule des scolastiques : « *Scientia est cognitio rerum per causas vel principia.* » Il a sans doute confondu *causes* avec *principes* ; il a cru que les deux mots avaient le même sens, et, pour abréger, il n'a donné que le premier mot. Tout être créé a, en dehors de lui, une cause de sa nature et de son existence ; l'Etre incréé ne peut avoir sa cause, mais il trouve en lui-même son principe sa raison d'être. On peut donc connaître Dieu par le principe de son être, que les théologiens et les philosophes appellent aseitas, l'*aséité*, sans le connaître par sa cause, et avoir néanmoins une vraie science de Dieu.

L'auteur du manuel donne ainsi une définition de la science qui se confond avec la définition d'une connaissance *a priori*. Or, il le dit lui-même plus tard, nous n'avons pas de Dieu une connaissance *a priori*; sa définition est donc mauvaise. Puisque dans sa préface, il avait annoncé qu'il suivrait les traces des plus illustres philosophes modernes, Zigliara, Liberatore, etc.; il aurait bien fait de traduire la définition proposée par ce dernier : « *Cognitio certa et evidens per demonstratio-* « *nem comparata.* » Tout le monde voit qu'ici Liberatore comprend aussi bien la connaissance *a priori* que la connaissance *a posteriori*, c'est-à-dire celle où un objet est connu d'une manière évidente, par lui-même ou par ses causes et celle où l'objet est montré par une démonstration qui supplée l'évidence.

Rien n'est important dans la philosophie comme de bonnes définitions : voilà pourquoi, je me suis quelque peu arrêté à cette définition de la *science* trouvée dans un livre qui veut donner les vrais principes de la philosophie scolastique.

*
* *

Quelques lignes plus bas, toujours à la première page, l'auteur dit : « La connaissance est une notion, « qu'on ne peut définir, mais qu'on doit simplement « énoncer en ces termes : La présence intentionnelle « de l'objet à l'esprit du sujet. »

Quel élève comprendra ce langage? Nous sommes au début de la philosophie. Pourquoi employer ici des termes que personne ne peut entendre s'il n'a suivi une bonne partie de la philosophie, s'il n'a bien appris déjà le traité assez ardu de l'origine des idées? L'auteur

annonce que la *connaissance* ne peut se définir; c'est en effet une notion simple, qui s'entend par elle-même, et qui est par conséquent plus claire que tout mot employé pour la faire comprendre. Si on ne donne pas une définition de la connaissance, on doit donc en faire une *description*, écoutez : « La connaissance est la présence intentionnelle de l'objet à l'esprit du sujet. » J'avais toujours pensé que dans la description comme dans la définition, les mots employés pour expliquer l'objet à définir ou à décrire, devaient être plus clairs que l'objet lui-même. Un élève, si médiocre soit-il, sait un peu ce que veut dire le mot *connaissance*. Au début de la philosophie, vous lui direz que la connaissance est « la présence intentionnelle de l'objet à l'esprit du sujet ; » cette description sera jetée au milieu de beaucoup d'autres plus ou moins faciles à saisir ; vous ne direz pas un mot d'explication : Je crains que cet élève ne se décourage avec raison et que pour lui philosophie et science nuageuse, très-obscure, ne soient des termes synonymes. Et cependant l'auteur veut donner en français la philosophie scolastique ! Que serait-ce s'il l'expliquait en latin !

*
* *

A la page suivante, l'auteur entreprend déjà d'expliquer la *matière* et la *forme*. Cela paraitrait un peu précipité, un peu hâté, même aux meilleurs philosophes, qui ne procèdent pas ainsi, et vont toujours progressivement du plus simple au plus composé.

Un peu plus loin, l'auteur expose sa définition de la *simple appréhension*. Il dit qu'elle est « l'acte de l'esprit percevant simplement l'objet »; Voulant faire

connaître ce qu'il entend par ce mot « acte de l'esprit », « il ajoute : de l'esprit, c'est-à dire « indépendant des organes corporels. Exemple : la « vertu. » Je ne sais si mes lecteurs seront plus heureux que moi, mais je comprends difficilement cette définition et l'exemple qui veut la faire entendre. En quoi les actes de l'esprit sont-ils indépendants des organes corporels ? En quoi la vertu est-elle un acte de l'esprit ? Serait-ce que par hasard l'auteur aurait écrit la vertu pour l'idée de vertu, comme il eut dit l'idée de vrai, de bien ou de beau ? Dans ce cas, l'expression a faussé sa pensée.

*
* *

Il suffit d'avoir lu quelques articles de S. Thomas ou un bon ouvrage de philosophie scolastique, pour savoir la distinction que les anciens mettaient parmi les signes ; les uns sont appelés *signa ex quibus*, les autres *signa in quibus*. Lisez ce que l'auteur du nouveau manuel a écrit sur le *signe dans lequel* et le *signe par lequel*, vous ne tarderez pas à vous convaincre qu'il a pris l'un pour l'autre.

« Le signe *par lequel*, dit-il (p. 5), est celui qui con-
« duit immédiatement le sujet à la connaissance de la
« chose signifiée sans que celle-ci, soit connue auparavant. Exemple : un miroir dont les dimensions ne
« dépassent pas celles de l'objet représenté. D'après
« les scolastiques, ajoute-t-il encore, l'idée... ou le
« concept est le signe par lequel nous connaissons. »

Prenez le premier scolastique venu, ou un philosophe comtemporain, Liberatore (1) par exemple, et

(1) Nouv. édition, tom. 1. p. 19.

vous constaterez que l'idée ou le concept est le premier des signes que les scolastiques rangent parmi les signes appelés *signa in quibus*. Vous voyez ainsi que la définition et les exemples donnés plus haut appartiennent à l'autre espèce de signes. Cette confusion est très regrettable. Comment d'excellents disciples pourraient-ils saisir la pensée des philosophes scolastiques, lors même que le français de la traduction aurait toute la clarté désirable, si on leur donne une définition pour une autre? Pourquoi encore des comparaisons matérielles comme celle du *miroir*, lorsque les scolastiques disent que tous les signes *in quibus* sont internes. Qu'on me permette cette courte citation de Libe-
« ratore : Alter *significandi* modus locum habet in
« signis INTERNIS... Hoc dici possunt signa *in quibus*
« res percipitur... Hujusmodi est *conceptus* mentis. »

*
* *

Je rencontre à la page 19, cette définition de l'argument ad hominem : « *C'est celui dans lequel l'un part*
« *d'un principe admis par l'autre.* »

Toutes les fois qu'une discusssion s'engage entre deux adversaires, chacun d'eux part de principes admis par l'autre; autrement, le débat serait inutile. Les deux adversaires ne font donc que des arguments ad hominem. — C'est la conséquence qu'il faudrait tirer de la définition que vous venez d'entendre. Mais toute différente est la notion que les philosophes donnent de ce raisonnement. Le propre de l'argument *ad hominem*, d'après Tongiorgi, est d'employer comme *prémisses* des propositions douteuses ou fausses qui sont cependant reçues comme vraies par l'adversaire. Il est

curieux de voir les philosophes universitaires l'emporter ici de beaucoup sur l'auteur d'une philosophie scolastique. Le Dictionnaire de la Conversation, qui ne brille pas cependant par la rigueur des termes philosophiques, donne cette notion de l'argument *ad hominem* : « C'est celui qui consiste à presser un homme soit « avec ses propres principes, soit avec ses propres « concessions. » « L'argument personnel ou ad homi- « nem, lisons-nous dans un excellent traité de Rhéto- « rique, est celui qui consiste à se servir des idées, des « actes ou des paroles de l'adversaire pour le « confondre. »

Cette définition n'est pas aussi parfaite, aussi philosophique que celle de Tongiorgi. A cela, rien d'étonnant. L'une est donnée par un rhéteur, l'autre par un philosophe. Mais au moins le rhéteur donne une définition exacte, tandis que l'auteur des *vrais principes* enseigne une erreur formelle.

*
* *

Cessons ici l'examen des définitions du manuel français. On accuse la philosophie scolastique d'être sèche et aride. Cela est vrai pour les éléments de toute science, cela doit être vrai pour les principes de la bonne philosophie. Mais quelle aridité, quelle sécheresse dans la première partie du manuel que nous analysons! Je comprendrais le dédain que beaucoup d'hommes professent pour la scolastique, si elle était telle que nous la trouvons dans ce volume.

Pourquoi l'auteur a-t-il placé dans son Traité de *Logique mineure*, des chapitres tels que ceux-ci : Du concept de l'être, de la notion de cause et de principe, de la fin de l'ordre et du bien? — Toutes ces questions

appartiennent à un traité spécial qu'on nomme l'*Ontologie*. Ce changement dans la disposition des matières d'un traité de philosophie, n'est pas heureux car il n'est rien moins que rationnel.

* * *

Il est temps de jeter un coup d'œil sur la méthode d'argumentation suivie par notre auteur.

Prenons un exemple au hasard. S'agit-il de prouver que « la vérité logique se trouve jusqu'à un certain point dans la simple appréhension? Voici l'argument (p. 18) : « La qualité logique est essentiellement une qualité « de notre connaissance. Or dans la simple appréhen- « sion il y a un commencement de vérité. Donc dans « la simple appréhension il doit y avoir une certaine « vérité. »

J'ai beau lire et relire ces trois propositions et y chercher un argument digne des scolastiques. Pour ma part, je déclare n'y rien comprendre. Les phrases ne sont cependant pas composées dans cette langue barbare et surannée à laquelle « même les meilleurs disciples de l'auteur ne comprennent presque rien après une année de travail. » Elles sont écrites en français que tous devraient pouvoir saisir. Pourquoi donc la lumière ne se fait-elle pas dans notre esprit? — Examinez ce prétendu argument, et vous verrez qu'il manque de ce que les scolastiques appellent le *moyen terme*, qui est le terme de comparaison servant à montrer si les deux idées contenues dans la conclusion se conviennent ou non. Vous reconnaitrez aussi très-aisément que la phrase qui exprime la conclusion n'est que la répétition de la mineure de l'argument. Non, une argumentation de ce genre n'est pas conforme aux vrais principes de la philosophie scolastique.

*
* *

Ailleurs, p. 55, l'auteur veut prouver que « la certitude est à son motif comme l'effet est à sa cause. » Écoutez bien la raison qu'il en donne : « La certitude proprement dite est subjective et inhérente au « sujet qui connaît, puisqu'elle n'est autre chose que la « ferme adhésion de notre esprit à la vérité connue ; « or, cette ferme adhésion a pour cause l'évidence de « la vérité, ou ce qui est la même chose, le motif « qui détermine notre esprit à donner son adhésion. « Donc la certitude est un effet par rapport à son motif. » Ici encore nous ne comprenons pas. Si nous dégageons de cet argument toutes les propositions lourdes et obscures, destinées à servir d'explication à la majeure et à la mineure, nous sommes tout étonnés de ne pas trouver encore de *moyen terme*. Et pourtant sans cette partie essentielle, il n'y a pas de démonstration possible.

Un dernier trait achèvera de nous montrer la force d'argumentation de l'auteur. Il veut démontrer cette assertion : « Que l'exclusion de la crainte d'erreur n'a « pas de parties. » Voici le dilemme qu'il présente en preuve : « Ou bien on exclut toute crainte d'erreur, « ou bien on ne l'exclut pas entièrement. Il n'y a pas « de milieu. S'il on n'exclut pas entièrement toute « crainte d'erreur, il n'y a pas exclusion de toute « crainte d'erreur. » Le courage nous manque pour achever la lecture de cet argument. Et nous prendrions cela pour de la logique ! Il faudrait que nous fussions bien naïfs pour le croire. Il faudrait qu'aucun article de S. Thomas ou des philosophes scolastiques n'eut jamais passé sous nos yeux.

*
* *

Quand une vérité n'a nullement besoin de preuves, quand il suffit de l'énoncer pour que tout le monde la comprenne, l'auteur du nouveau manuel ne vous fera pas grâce d'un argument en règle. Il annonce (p. 283, 2e thèse) que « l'existence de Dieu peut se démontrer. » Tout lecteur s'attend à cela : mais en voici une preuve en bonne forme : « L'existence de Dieu peut se démontrer par la raison, si « en effet on la démontre par toute sorte d'arguments. « — Or l'existence de Dieu se démontre par des « arguments métaphysiques, physiques et moraux. — « Donc elle peut se démontrer par la raison. »

Cet argument bien régulier quant à sa forme, est bien inutile quant au fond. Il aurait suffi d'annoncer que l'existence de Dieu peut se démontrer comme on devait le voir plus loin.

*
* *

Le manuel dont nous parlons est nécessairement très-incomplet. Comment renfermer en un seul volume toute la doctrine contenue dans plusieurs volumes écrits en latin? — Aussi des lacunes regrettables s'en suivent. Les questions les plus importantes ne peuvent être développées, elles sont quelquefois si abrégées qu'elles ont naturellement le défaut signalé par le poète : *Brevis esse laboro, obscurus fio.*

*
* *

Comment des arguments de remplissage ont-ils trouvé place dans ce résumé de philosophie? Il semble

que la chose était difficile. Néanmoins il s'en rencontre presque à chaque thèse. — Voyez, par exemple, cet argument contre les Matérialistes (p. 268). « On doit rejeter un système qui n'explique pas ce « qu'il devrait expliquer. Or, tel est le système des « Sensistes. Donc, il est faux. » N'est-ce pas puéril? Et cette thèse est dirigée contre Leucippe, Epicure, Gassendi, Hobbes, Locke, Condillac, etc., etc. On serait tenté de dire à l'auteur : « Vos adversaires sont redoutables! Attaquez-les promptement. »

Nous l'avouons ingénûment ; nous n'avons jamais trouvé d'inutilités, des longueurs de ce genre dans les meilleurs auteurs de philosophie; on ne les rencontrerait peut-être pas chez ceux de moindre valeur.

*
* *

Le petit ouvrage dont nous parlons a sans doute été composé beaucoup trop vite. Plusieurs mains y ont collaboré à la fois, la préface nous en a prévenus. Il n'est pas surprenant qu'il ait les défauts graves que nous venons de signaler ; et cependant nous ne l'avons parcouru que très-sommairement.

Malgré sa maigreur et son exiguité, ce volume a été néanmoins, nous assure-t-on, présenté dans plusieurs maisons d'éducation, même dans de grands séminaires, comme livre classique. Une feuille complaisante, venue de Paris, aurait même appris au public que cet ouvrage était considéré déjà comme l'εὕρηκα de la philosophie scolastique. Si l'on devait voir dans ce mot autre chose qu'une hyperbole de journaliste, nous serions porté à croire que le rédacteur n'a pas la moindre notion des sujets traités dans ce livre.

Peut-être nous objectera-t-on que le livre a été approuvé par plusieurs cardinaux, par plusieurs évêques. Regardez de plus près, et vous reconnaîtrez la vérité.

Ces approbations ne disent absolument rien sur la doctrine du livre, ni sur le fond, ni sur la forme. Un seul évêque, qui déclare n'avoir pas lu l'ouvrage, loue l'intention de l'écrivain. A qui fera-t-on croire que des remerciements pour l'envoi d'un livre sont une approbation formelle des doctrines qu'il contient.

* * *

Pour conclure, deux mots suffiront. Un professeur qui enseignerait la philosophie scolastique dans un grand séminaire, suivant un auteur français quelconque, ne saurait être à la hauteur de sa mission ; il ne donnerait pas à ses élèves le moyen d'étudier et de comprendre avec fruit les œuvres immortelles de S. Thomas. Un professeur qui adopterait le manuel français dont nous avons dit quelques mots, leur donnerait une très-mauvaise, très-fausse et très-pernicieuse idée de la grande philosophie scolastique, à laquelle cependant Sa Sainteté Léon XIII désire tant voir le clergé s'attacher avec une ardeur infatigable.

S. Thomas disait qu'une erreur commise dans la logique entraîne toujours de fâcheuses conséquences : « *In syllogisticis, uno inconveniente dato, necesse* « *est alia sequi* [1]. » Le mal est bien plus lamentable si c'est la philosophie tout entière qui est loin de la vérité.

Un Thomiste.

(1) S. Thom. I. 2e Quæst. XIX, art. 6, ad. 3.

DES FUNÉRAILLES

—

2e article.

—

§ 2. *Des membres du clergé et des confréries assistant aux Funérailles (suite.)*

Cinquième Règle. 1° Lorsque le Chapitre de la cathédrale doit assister aux funérailles, on se réunit toujours à la cathédrale. 2° On se réunit encore à la cathédrale pour les funérailles d'un Chanoine, quand même il aurait eu son domicile dans une autre paroisse, et quand même le Chapitre n'assisterait pas à la cérémonie.

La première partie de cette règle repose sur les décrets suivants.

1er Décret. « Si ad funus vocatum fuerit Capitulum « cathedralis, et capitulariter interveniat, ad hanc eccle- « siam debere omnes convenire, et inde incipiendam esse « processionem (Décret du 9 août 1670, n° 2510, q. 2.)

2e Décret. *Question.* « 1. An Regulares teneantur accedere « ad ecclesiam cathedralem ad levandum Capitulum pro « associando cadavere defuncti, sepeliendi etiam in eccle- « siam Regularium, licet defunctus non sit de parochia « cathedralis ? 2. An Plebanus, seu Curatus S. Nicolai dictæ « civitatis (Æsinæ,) pro associando cadavere sui proprii « parochiani defuncti, in alia tamen ecclesia etiam Regula- « rium sepeliendi, teneatur pariter accedere ad ecclesiam « cathedralem, quando intervenit Capitulum ejusdem ; et « idem servandum sit, si prædictum cadaver per modum « depositi existat in sua propria ecclesia parochiali, vel in

« alia sita intus, vel extra parochialem? 3. An dicti Curati « teneantur accedere ad dictam cathedralem quando Capi- « tulum intervenit, si præfatum cadaver sit sepeliendum « in aliqua ex parochialibus? *Réponse.* « Quibus omnibus « eadem S. C. affirmative respondit : ex declaratione in « similibus facta... die 9 aug. præteriti, quando cathedralis « capitulariter intervenit, et ab ipsa incipiendam esse « processionem in præfatis omnibus casibus. » (Décret du « 24 janv. 1671, n° 2525.)

3° Décret. *Question.* « 1. An Parochus S. Silvestri teneatur « accedere ad cathedralem ad levandum Capitulum cathe- « dralis pro associando cadavere sui parochiani defuncti, « et parochiani cathedralis sepeliendi in dicta parochiali, « vel in quacumque alia ecclesia, etiam Regularium, quando « Capitulum intervenit in associatione? An etiam Regulares « in casibus præfictis teneantur prius accedere ad cathe- « dralem ad levandum Capitulum, non autem ad parochialem « S. Silvestri? » *Réponse.* « Ad 1, affirmative. Ad 2, « affirmative » (Décret du 28 avril 1703, n° 3650, q. 1 et 2.)

4° Décret. « Semper et ubique in cathedralem conve- « niendum, si ejusdem Capitulum intersit ad funus » (Décret du 17 sept. 1822, n° 4599, q. 4.)

On pourrait encore citer ici les huitième, dixième et dix-neuvième décrets cités à l'appui de la première règle.

La seconde partie repose sur cette autre décision. *Question.* « Ubinam conveniendum est ad processionem « funeralem, dum Canonicus ecclesiæ cathedralis in alia « parœcia domicilium habens moritur, cujus cadaver juxta « morem nostrum pro exequiis celebrandis ad ecclesiam « cathedralem deferri debet? » *Réponse.* « Omnes funus asso- « ciantes in casu accedere debere ad cathedralem, etiamsi « Capitulum non intersit. » (*Ibid.* q. 5.)

Nota. D'après ce qui est dit dans les quatrième, huitième, dixième et dix-neuvième décrets cités à l'appui de la première règle, il semblerait que si les membres du chapitre d'une collégiale se rendent en corps à des funérailles, la

réunion doit aussi avoir lieu dans l'église de la collégiale, au moins s'il y a une coutume établie à cet égard.

Sixième Règle. Aux funérailles, la procession marche toujours sous une seule croix, celle du Chapitre s'il est présent, ou celle de la paroisse où le défunt doit être porté, si le Chapitre n'est pas présent.

Ce point a été traité, t. XXXV, p. 459 et suiv.

Septième Règle. Le Prêtre qui préside à la levée du corps doit être revêtu du surplis et de l'étole, avec ou sans la chape. Il ne peut porter ni l'aube ni le rochet, et ne peut être assisté d'ecclésiastiques en chapes.

Cette règle a été exposée t. XXXIV, p. 469 et 470.

Huitième Règle. Si le Chapitre de la cathédrale assiste en corps aux funérailles : 1° il marche derrière le Prêtre qui préside à la cérémonie ; 2° cette règle s'applique à tout le clergé de la cathédrale, même au Curé et au Prêtre sacristain ; 3° elle a encore son application quand même le Prêtre qui préside est un Chanoine, s'il n'est pas le plus digne du chapitre.

La première partie de cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

1er Décret. « S. R. C. a decretis alias in similibus factis « non esse recedendum censuit, nempe ut locus dignior in « funeralibus semper relinquatur Capitulo et clero ecclesiæ « cathedralis ; Parochum vero defuncti, vel Parochum eccle- « siæ ad quam corpus defuncti defertur, digniorem locum « obtinere debere, et præcedere quoscumque alios Presby- « teros, non autem ecclesiæ cathedralis, et debere incedere « ante Capitulum ecclesiæ cathedralis. » (Décret du 25 juin 1611, n° 442.)

2e Décret. « Capitulum, Canonicos et Curatum cathe- « dralis post Curatum defuncti stolam deferentem ince- « dere debere. » (Décret du 9 décembre 1628, n° 785.)

3e Décret. « Capitulo interveniente, Parochum defuncti, « etiamsi quod sit stola indutus, incedere debere ante Cano- « nicos cathedralis. » (Décret du 15 septembre 1640, n° 1260.)

4° Décret. « S. C. ut alias in similibus censuit cathedralis « Capitulum... Rectoribus in funeralibus præferendum « esse. » Décret du 19 décembre 1654, n° 1745.

5° Décret. « Capitulo interveniente, ut supra Parochum de- « functi, etiam quod sit stola indutus, incedere debere ante « Canonicos cathedralis » Décret du 26 mars 1672, n° 2576.

6° Décret. *Question.* « An Parochi civitatis Venafri sto- « lam deferentes in processionibus funerum, etiam in « districtu propriarum ecclesiarum, possunt præcedere « Capitulum et dignitates cathedralis processionaliter cum « cruce et collegialiter incedentes ? » *Réponse.* « Negative » (Décret du 17 décembre 1695, n° 3376.)

La seconde partie repose sur cette décision. « EE. Virili « referente controversiam inter Capitulum cathedralis « Pisauren. et Curatos ejusdem civitatis, præcedendi ipsos « Canonicos, etiam occasione funerum, per eorum paro- « chias, et quod cum Capitulo intelligantur omnes illi qui « sub cruce capituli incedunt, etiam quod sint amovibiles, « S. C. respondit : In decisis, nempe Curatum et Sacristam « cathedralis, etiam quod sint amovibiles, quando intervenit « Capitulum dictæ cathedralis, debere præcedere proprio « Parocho defuncti » Décret du 8 mars 1631, n° 905.

La troisième partie résulte du décret suivant : « Quod « Canonicus, cui collata est cura animarum, si velit ince- « dere in funeribus cum stola, et gerere personam Parochi, « locum non habet inter Canonicos : sed incedere debet uti « Parochus ante Capitulum cathedralis post cæteros Presby- « teros. Si autem velit incedere uti Canonicus, stare debet « loco suæ receptionis, sed sine stola, deferenda hoc « casu per digniorem de capitulo » Décret du 24 novembre 1692, n° 3250.)

Nota 1°. Cette décision parait assez positive pour qu'on puisse regarder comme basée sur une circonstance particulière la réponse donnée plus tard dans le sens contraire au sujet d'un Chanoine surnuméraire. *Question.* « An in funera- « libus facta ab hæredibus electione, dum orator advocat ad « funus cathedralis Capitulum, possit præcedentiam habere

« incedendo cum stola ante feretrum, locumque in stallo « supra Capitulum assumere, cujus ipse est Canonicus « supernumerarius? « *Réponse.* » Affirmative in associa- « tione cadaveris : in officio pariter affirmative, si hebdo- « madarii munus exerceat » (Décret du 22 juillet 1848, n° 5133, q. 1.

Nota 2°. Nous avons dit les *Chanoines en corps*, car des Chanoines assistant personnellement n'auraient pas ce privilège, comme on le voit par cette décision. « Decretum alias « factum pro Capitulo cathedralis ecclesiæ Sutrinæ civi- « tatis, quod Canonici et Capitulum dictæ ecclesiæ cathe- « dralis in processionibus et funeralibus semper et ubique « præcedere debeant quoscumque Curatos etiam in eorum « propriis ecclesiis, non habere locum S. R. C. declaravit, « quando Canonici sine cruce et consensu Capituli uti « singuli incedunt » (Décret du 20 décembre 1603, n° 223.)

Neuvième Règle. Les Collégiales peuvent jouir du même privilège que le Chapitre de la cathédrale, spécialement si telle est la coutume.

On trouve, sur cette question, des décisions en sens contraire : et en les interprétant par d'autres réponses, on en conclut que la S. C. les a données en se fondant sur la coutume existante. Plusieurs réponses donnent, sans autre explication, la préséance au Chapitre, et d'autres la donnent au Curé; d'autres enfin invoquent la coutume et prescrivent de la suivre.

Les décrets qui donnent la préséance au Chapitre sont les suivants :

1er Décret. « In casu præcedentiæ inter Archipres- « byterum et Canonicos ecclesiæ collegiatæ S. Mariæ terræ « Cavarum Prænestinæ diœcesis et Parochum S. Stephani « ejusdem terræ, præcedentiam semper et ubique compe- « tere Archipresbytero et Canonicis ecclesiæ collegiatæ « supra Parochum prædictum, etiam in associandis fune- « ribus defunctorum propriæ ipsius parochiæ » (Décret du 12 août 1618, n° 560.)

2e Décret. « Prior S. Mariæ Laurentiæ de Bevania

« Spoletanæ diœcesis... petiit assignari locum dictæ « collegiatæ quando ab ipso Parocho in sua parochia « vocatur ad funus. Et S. C. respondit præcedentiam « dandam dictæ Collegiatæ » Décret du 20 novembre 1627, n° 711.)

3° Décret. « Vicarium S. Antonii, etiam quod sit stola « indutus, in concursu cum Capitulo collegiatæ incedere « debere ante ipsum Capitulum in funeralibus » Décret du 31 mars 1640, n° 1222.

4° Décret. « Propositis tribus dubiis in C. S. R. an sci- « licet decreta pluries edita, quibus firmatum fuit, ut in « associatione funerum, salva legitima loci consuetudine, « debeatur præcedentia Capitulo collegiatæ ecclesiæ supra « Parochum etiam proprium defuncti, sine tamen præju- « dicio in reliquis jurium et præeminentiarum eidem « Parocho de jure vel de consuetudine competentium, « extendantur ad collegiatam nuper erectam territorio et « cura animarum penitus destitutam, contra Parochum « matricis et unicæ loci parochialis ecclesiæ, etiam in « litteris erectionis collegiatæ apposita fuerit præserva- « tiva, sine tamen præjudicio jurium parochialis eccle- « siæ.... Et S. C., præhabita matura discussione, decrevit : « Decreta edita favore cathedralium et collegiatarum ex- « tendi ad casus propositos.. quoad præcedentiam. » Décret du 2 juin 1661, n° 2103.

5° Décret. *Question.* « An debeatur præcedentia in « incessu per vias occasione associandi funus, an Capitulo « collegiatæ capitulariter intervenienti, vel Parochi ipsius « defuncti ? *Réponse.* « Debetur Capitulo. » Décret du 11 avril 1840, n° 4877, q. 1.

6° Décret. *Question.* « Cui debeatur præcedentia in « incessu per vias occasione associandi funus, an Capitulo « collegiatæ collegialiter intervenienti, vel Parocho ipsius « defuncti ? » *Réponse.* « Capitulo collegiatæ, dummodo « sit vel a Parocho, vel ab hæredibus invitatum. » Décret du 17 juin 1843, n° 4965.

Les décisions qui donnent la préséance au Curé sont celles-ci :

1er Décret. « Prior ecclesiæ curatæ S. Angeli terræ « Sassoferaten. petiit declarari : An Canonici ecclesiæ « collegiatæ ejusdem terræ, quando associant mortuos, « sepeliendos in ecclesia parochiali ipsius Prioris, debeant « ipsum Priorem qui defert stolam præcedere? C. S. R. « respondit : Illum presbyterum, seu Curatum, seu Prio- « rem, qui defert stolam, et ad cujus ecclesiam funus « defertur, alios omnes præcedere debere. » (Décret du 24 octobre 1609, n° 416.

2e Décret. « Iterum in S. R. C. causa præcedentiæ « inter Archipresbyterum et Canonicos collegiatæ ecclesiæ « S. Mariæ Cavarum Prænestinæ diœcesis et Parochum « S. Stephani ejusdem terræ discussa, ad Parochum ipsum « in associandis funeribus defunctorum propriæ ipsius « parochiæ in loco prædicto præcedentiam spectare, « juxta Ritualis dispositionem, eadem S. R. C. censuit et « declaravit » (Décret du 13 juin 1619, n° 573.)

3e Décret. « In funeralibus Parochum ad cujus ecclesiam « cadaver, stola indutum, deferendum fuerit, Capitulo « præferendum esse » (Décret du 12 juillet 1660 n° 2055.)

4e Décret. « Parochum in collegiata S. Stephani Muti- « lianæ ratione stolæ debere præcedere Canonicis ejusdem « collegiatæ, etiam in funeralibus. » (Décret du 15 septembre 1668, n° 2450.)

Les motifs pour lesquels on trouve ainsi sur cette question des décisions en sens contraire sont que les collégiales ne jouissent pas à cet égard, d'une manière générale, du même privilège que les chapitres des églises cathédrales ; mais ce privilège peut leur être acquis par une coutume ancienne.

Ceci semble résulter d'abord de cette observation, qui se trouve à la suite du premier décret cité en faveur de la préséance du Chapitre. « In margine præfati decreti legitur « sequens adnotatio : Adverte, quod huic decreto adver-

« satur decretum in una Sassoferaten. 24 octobris 1609. » Ce décret est le premier que nous rapportons comme donnant la préférence au Curé, puis on ajoute : « Tamen « S. C. hanc secuta est veriorem opinionem. » On ne comprend pas trop, après cette dernière observation, que cette note renvoie au décret du 13 juin 1619, le deuxième que nous citons en faveur du Curé, adressée à la même église, et donnant la solution opposée. « Vide sub die 13 « julii 1619, ubi invenies decretum contrarium huic in « eadem causa. » La raison de cette différence est probablement qu'après le 18 août 1818 et avant le 13 juillet 1819, on aura constaté que la préséance du Chapitre n'était appuyée sur aucune coutume.

Cette coutume est spécialement demandée dans les deux décrets suivants.

1er Décret. *Question.* « An in associatione funeris alicujus « defuncti ad aliquam ecclesiam parochialem, in qua « Archipresbyter et Capitulum ecclesiæ collegiatæ cum « proprio Parocho defuncti simul conveniunt, præcedentia « danda sit proprio Parocho, vel potius Archipresbytero et « canonicis dictæ collegiatæ in casu etc ? » *Réponse.* « Probandam esse consuetudinem » Décret du 21 mars 1705, n° 3715.

2e Décret. « Cum S. R. C. in causa Terracinen. præce- « dentiæ inter Capitulum et Canonicos ecclesiæ collegiatæ « et Parochos terræ Priverni super dubio. » On rapporte alors la question posée dans le premier décret ci-dessus.) « Referente EE. et RR. D. Card. S. Clementis responderit « non citatis nec auditis Parochis ad favorem Capituli: Den- « tur decreta, et successive, per Parochos obtenta nova « audientia sub die 21 martii 1705, dilata, et probetur « consuetudo; in præsentiarum ab eodem DD. et RR. D. « Card. S. Clementis reproposito eodem supradicto dubio, « S. eadem R. C. tam in voce quam in scriptis partibus « informantibus auditis, censuit respondendum : affirma- « tive quoad primam partem, negative quoad secundam in « casu etc. » Décret du 2 avril 1707, n° 3767.

Un autre décret déclare que la coutume n'existe pas en faveur de la collégiale, et que, par conséquent, la préséance appartient au Curé. « Praecedentia Parochi supra Capitulum « collegiatæ statuta fuit a S. R. C. in Faventina 15 « sept. 1638 et alibi. Præsertim vero in casu hec definire « censuimus, cum collegiata S. Mariæ Magdalenæ erecta « fuerit a sa. me. Urbano VIII absque ullo præjudicio alte- « rius parochiæ, quae cum jam extaret, dici nequit colle- « giatæ filialis. Quod si ad consuetudinem convertatur « sermo, nunquam Canonici in funeribus Parochum S. « Hilarii præcesserant. » (Décret du 12 novembre 1831, n° 4673.)

Nota. D'après cette dernière décision, si le Curé est membre du chapitre, il ne jouit d'aucun privilège de préséance. Nous lisons, en effet, à la suite des paroles que nous venons de citer : « Si vero Parochus iste fuerit Cano- « nicus et canonicalia insignia deferre cupiat, tum proprium « locum inter Canonicos habere debet, namque facto suo in « illo vel altero casu parochialibus privilegiis vale dixit, et « se esse contentum declaravit, veluti Canonicum tantum « censeri voluisse. »

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

L'art de la psalmodie catholique d'après la tradition, par l'abbé J. F. Briffod, ex-professeur de littérature et de langues. Paris, société générale de librairie catholique, Victor Palmé, directeur général, 76, rue des Sts Pères, grand in-8, 220 pp. prix 5 fr.

Nous avons parlé, p. 367, d'un ouvrage relatif à la bonne exécution des formules psalmodiques. A cette occasion, nous avons signalé plusieurs autres travaux composés sur le même objet. Nous nous empressons de faire connaître à nos lecteurs la nouvelle publication qui vient de paraître.

L'auteur commence par exprimer sa peine de voir aujourd'hui nos offices un peu délaissés. Sa plainte, hélas! n'est que trop motivée, et déjà plusieurs fois nous avons eu l'occasion de faire cette réflexion. Nos belles fonctions liturgiques sont même déjà en partie abandonnées dans un bon nombre d'églises. Croirait-on, par exemple, que dans plusieurs églises de Paris, qui ne manquent ni de clergé, ni de sacristains, ni de chantres, on a supprimé l'usage de chanter l'office des ténèbres, les trois derniers jours de la semaine sainte? Au lieu de ce bel office, on réunit les pieux fidèles pour faire ensemble quelques exercices de dévotion qui assurément ne peuvent remplacer les prières liturgiques. Aussi M. l'abbé Briffod nous engage-t-il à nous familiariser avec le chant des psaumes.

Pour atteindre ce but, le premier élément, dit-il avec Dom Pothier, c'est une bonne lecture du latin. Puisse cette observation, que tant de fois nous avons eu l'occasion de répéter, être entendue en particulier dans nos petits et grands séminaires! La langue latine est la langue de l'église; pour être convenablement chantée, elle doit être bien lue, et elle ne peut être bien lue si l'accentuation n'est pas fidèlement observée.

Les règles qui régissent le chant des psaumes sont,

comme nous l'avons observé, basées sur l'accentuation; et c'est en vertu de l'accentuation que, dans certains versets, il faut anticiper le commencement des formules appelées médiation ou distinction, et terminaison ou différence.

Ici les règles données par M. l'abbé Briffod sont généralement celles que donne M. Hétuin; elles sont aussi généralement identiques à celles que nous avons exposées t. XXX, p. 162 et suiv. Nous disons *généralement*, car on trouve toujours quelques divergences sur plusieurs questions. Nous ne pouvons, assurément, ne pas adhérer à l'enseignement donné par les maîtres, et nous croyons l'avoir déclaré. Qu'on nous permette seulement quelques réflexions. La première est déjà exprimée, dans le compte-rendu de l'ouvrage de M. Hetuin; mais peut-être d'une manière trop accidentelle. Elle consiste à demander pourquoi, dans les versets dont la médiation ou la terminaison se termine par un monosyllabe précédé d'un polysyllabe accentué à l'antépénultième, les formules de quatre syllabes demanderaient une anticipation? En suivant les syllabes dans leur ordre naturel, la pénultième brève tombe sur une note faible. Les meilleurs auteurs reconnaissent que la médiation du troisième et du septième modes, que la terminaison du cinquième et du septième doivent se faire suivant ce système. Pourquoi ne l'étend-on pas à la médiation du premier mode et à la deuxième terminaison du huitième *la ut ré ut*? C'est ce qui résulte de l'enseignement de Dom Pothier. Une seconde observation est relative à la formule d'intonation solennelle des cantiques évangéliques. Ainsi que nous l'avons observé, p. 374, et ailleurs, les trois premières notes doivent être appliquées aux trois premières syllabes. On se demande pourquoi l'auteur, après avoir posé cette règle, qu'il ne faut pas supprimer les ligatures (p. 87), veut en introduire une dans l'intonation des versets des cantiques évangéliques dont la troisième syllabe est une pénultième brève, au lieu d'ajouter à cette syllabe la syllabe suivante, d'après la règle générale, comme on le fait dans les introïts. On ne voit pas non plus la raison

pour laquelle, dans l'intonation de *Magnificat* sur le cinquième mode, on ferait une ligature sur la deuxième syllabe de ce mot ; est-ce à cause de la pénultième brève ? Il faudrait donc suivre la même règle dans l'intonation des psaumes *In exitu Israël*, *In Domino confido*, *Exaudiat*, *Quemadmodum*, dans le deuxième, le cinquième et le huitième modes. On trouve aussi parfois traités comme ayant une valeur spéciale des syllabes qui précèdent l'accent.

Pour résoudre ces questions d'une manière sûre, il serait utile, avons-nous dit, de pouvoir s'entendre. Les règles données par M. Briffod sont de nature à jeter des lumières sur la question; mais pour la résoudre complètement, nous ne voyons pas d'autre moyen que celui que nous indiquions en terminant notre article : ce livre est bon ; mais peut-être la publication en a-t-elle été un peu prématurée, comme celle de l'ouvrage de M. Hétuin. Assurément si M. Hétuin et M. Briffod s'étaient entendus, on serait arrivé à un résultat plus parfait ; si l'un et l'autre s'étaient consertés avec Dom Pothier, M. Petit, M. Bonhomme, M. Raillard, M. Caron et autres, nous aurions encore des livres plus sûrs. Peut-être trouverons-nous ce moyen dans la commission nommée par M. le Baron d'Avril, président de la société de Saint Jean : par l'institution d'une commission de ce genre, on peut espérer de voir cesser les divergences que présentent les diverses méthodes sur ces questions relatives au plain-chant. Tout le monde ne partage pas nos espérances, témoin ce que nous lisons dans le numéro de mars du *Musica sacra*. « Un de nos amis nous écrit de « Paris que M. le baron d'Avril, président de la société de « Saint Jean, vient de nommer une commission chargée de « préparer des auditions de plaint chant restauré suivant « les principes du congrès d'Arezzo. Cette commission « serait composée de M. l'abbé Raillard, de M. l'abbé « Bonhomme, curé de Grenelle, de M. Charles Poisot, « compositeur de musique, et de M. Michelot, maî- « tre de chapelle à Notre-Dame des champs. Les inten-

« tions de la société de Saint-Jean sont certainement « excellentes, et beaucoup se demanderont avec nous « comment vont faire MM. les membres de cette commis- « sion pour réaliser le programme qui leur est indiqué. « M. l'abbé Raillard a un système d'interprétation qui « n'est pas celui de M. l'abbé Bonhomme, qui n'est pas « celui de Dom Pothier, qui n'est pas... ou plutôt, qui est « celui de M. l'abbé Gontier, qui n'est pas... Attendons et « voyons. »

Nous ne partageons pas les inquiétudes de l'auteur de cet article et nous pensons que la lumière sortira toujours d'une commission composée d'hommes versés dans la matière qui en est l'objet, Si dans cette commission on veut bien appeler les hommes que nous avons nommés, et encore d'autres que nous serions heureux de connaître et d'apprécier, on arrivera à des règles sûres et uniformes pour le chant des psaumes. Il est des professeurs de chant comme des professeurs de déclamation. Tous les professeurs de déclamation ne donnent pas exactement la même manière de rendre un discours; de même tous les maîtres n'enseigneront pas une méthode complétement indentique pour exécuter une mélodie. Tous les professeurs de déclamation seront d'accord sur les principes généraux; tous s'accorderont à dire qu'un discours ne doit pas être lu sans intelligence, à plus forte raison tous s'accorderont-ils à dire que ce discours ne doit pas être épelé comme la leçon d'un enfant qui apprend à lire. On peut dire la même chose du plain-chant. A notre époque, comme nous l'avons observé plusieurs fois, le plain-chant a été exécuté note à note, de même qu'un enfant qui apprend à lire prononce les syllabes l'une après l'autre sans se préoccuper du sens de la phrase. Le but qu'on se propose dans ces réunions est de nous ramener à une bonne méthode. Il nous semble que la commission dont nous parlons pourra réaliser le souhait que nous formulons en annonçant ces ouvrages.

P. R.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE XIII

CONSTITUTIO

De Lege Franciscalium Tertii Ordinis Sæcularis

LEO EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI

AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Misericors Dei Filius, qui suavi jugo et levi onere hominibus imposito, omnium vitæ et saluti consuluit, Ecclesiam a se conditam non potestatis solum sed etiam misericordiæ suæ reliquit heredem, ut parta per ipsum beneficia ad omnes sæculorum ætates eodem semper caritatis tenore propagarentur. Propterea quemadmodum in iis, quæ Jesus Christus in omni vita vel gessit vel præcepit, mitis illa sapientia et invictæ magnitudo benignitatis eluxit, sic pariter in singulis christianæ reipublicæ institutis mira quædam eminet indulgentia et lenitas, ut plane vel in hac ipsa re similitudinem Dei, qui *caritas est* (1), gerere Ecclesia videatur. Illud est autem munus pietatis hujus maternæ maxime proprium, accommodare sapienter leges, quoad fieri potest, ad tempora, ad mores, et in præcipiendo exigendoque summa semper æquitate uti. Atque hujusmodi consuetudine caritatis simul et sapientiæ efficitur, ut immutabilitatem doctrinæ absolutam et sempiternam cum prudenti disciplinæ varietate Ecclesia conjungat.

(1) I Ioan. IV, 16.

Hac Nos ratione animum et mentem Nostram in gerendo Pontificatu conformantes, officii Nostri ducimus eo, quo æquum est, judicio æstimare naturam temporum, et omnia circumspicere, ne quem difficultas deterreat ab utilium exercitatione virtutum. Et nunc quidem perpendere ad hanc normam placuit sodalitatem Franciscalium *Ordinis Tertii qui sæcularis* dicitur, diligenterque statuere num leges ejus modice temperari ob mutata tempora oporteret.

Præclarum istud Francisci patris institutum vehementer pietati christianorum commendavimus per litteras Encyclicas *Auspicato*, quas die XVII Septembris anno superiore dedimus. Dedimus autem hac voluntate atque hoc unice proposito, ut quanto plures possent ad sanctitatis christianæ laudem invitatione Nostra tempestive revocarentur. Origo quippe est maxima et malorum quæ premunt, et periculorum quæ metuuntur, neglecta christiana virtus : alteris vero mederi, atque altera deprecari non alia homines ratione possunt, quam maturando privatim et et publice ad Jesum Christum reditu, *qui salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum*. (1) Jamvero in curandis Jesu Christi præceptis instituta Franciscalia tota sunt posita : neque enim quicquam spectavit aliud auctor sanctissimus, quam ut in iis, velut in quadam palæstra, diligentius vita christiana exerceretur. Profecto Ordines Franciscales duo priores, magnarum virtutum informati disciplinis, perfectius quiddam diviniusque persequuntur : sed paucorum sunt, nempe eorum quibus Dei munere concessum est ad evangelicorum consiliorum sanctitatem singulari quadam alacritate contendere. Verum Tertius Ordo natus aptus est multitudini : et quantum possit ad mores justos, integros, religiosos, superiorum temporum monumenta et res ipsa declarat.

Auctori autem et adjutori bonorum consiliorum Deo acceptum referre debemus, quod illis cohortationibus Nostris clausæ aures populi christiani non fuerunt. Imo vero

(1) Hebr. VII, 25.

plurimis ex locis perfertur excitata erga Franciscum Assisiensem pietas, auctusque passim numerus sodalitatem Tertii Ordinis expetentium. Quapropter velut incitamenta currentibus præbituri, illuc decrevimus cogitationem intendere unde impediri aut retardari aliquatenus posse animorum salutaris iste cursus videbatur. Et primum quidem perspeximus, Regulam Tertii Ordinis, quam Nicolaus IV Decessor Noster probavit confirmavitque Constitutione Apostolica *Supra Montem*, die XVIII Augusti MCCLXXXIX, non omnino iis, quibus nunc vivitur, temporibus atque moribus respondere. Hinc cum expleri suscepta officia sine molestia et labore nimio non possint, pleraque legum capita condonare sodalium precibus hactenus necesse fuit : quod quidem sine disciplinæ communis detrimento fieri non posse, facile intelligitur.

Deinde alia quoque in eadem sodalitate erat causa, quæ Nostras sibi curas vindicaret. Nimirum Romani Pontifices Decessores Nostri Tertium Ordinem jam inde a natali suo summa benevolentia complexi, Indulgentias complures et satis amplas in expiationem admissorum sodalibus concessere. Quarum ratio effecta est annorum decursu perplexior : atque illud in contentionem sæpe veniebat, num de pontificali indulgentia certis in caussis constaret, et quo tempore quove genere eadem uti fas esset. Certe desiderata non est Apostolicæ Sedis hac in re providentia : ac nominatim Benedictus XIV P. M. Constitutione *Ad Romanum Pontificem*, die XV Martii anno MDCCLI, tollendas priores dubitationes curavit : non paucas tamen, ut fere fit, denuo attulit dies.

Quamobrem hujusmodi incommodorum cogitatione adducti, ex sacro Consilio Indulgentiis sacrisque reliquiis tuendis præposito aliquot S. E. R. Cardinales destinavimus qui leges Tertiariorum pristinas cum cura recognoscerent; item Indulgentias et privilegia omnia in commentarium relata examinarent : adhibitoque intelligenti judicio, hac de re ad Nos referrent, quid retinendum quidve novandum pro temporum conditione censuissent. Transacto, uti impe-

ratum erat, negotio, ii quidem Nobis auctores fuerunt, leges veteres flecti atque accommodari ad has recentes vivendi consuetudines oportere, cum quorundam capitum immutatione nonnulla. De Indulgentiis vero, ne qui relinquatur hæsitandi locus, prohibendique caussa periculi ne quid non jure fiat, arbitrati sunt Nos ad exemplum Benedicti XIV sapienter utiliterque facturos, si revocatis abrogatisque Indulgentiis omnibus, quæ hactenus valuerant, alias quasdam ex integro eidem sodalitio decreverimus.

Ergo quod bonum felixque sit, Dei gloriam amplificet, et pietatis virtutumque ceterarum studia magis accendat, Nos his Litteris auctoritate Nostra apostolica Legem Franciscalium Ordinis Tertii, qui *sæcularis* dicitur, eo modo qui infra descriptus est, novamus et sancimus. Quo tamen facto nihil demptum de ipsa Ordinis natura putetur; quam omnino volumus immutatam atque integram permanere. Præterea pœnarum remissionibus, seu Indulgentiis, privilegiisque quæ infra in indice recensentur, eosdem sodales uti posse volumus et jubemus, sublatis penitus Indulgentiis privilegiisque universis, quæ eidem sodalitio hæc Apostolica Sedes quocumque vel tempore, vel nomine, vel forma ante hanc diem concesserat.

LEX
SODALIUM FRANCISCALIUM
TERTII ORDINIS
QUI *SAECULARIS* DICITUR.

CAP. I.

De cooptatione, tirocinio, professione.

§ I. Ne quos cooptari liceat, nisi majores quatuordecim annorum, eosque bene moratos, retinentes concordiæ, atque in primis sanctitate professionis catholicæ probatos, spectatoque erga Ecclesiam Romanam Sedemque Apostolicam obsequio.

§ II. Nuptæ, nisi sciente et consentiente viro, ne coop-

tentur, extra quam si secus videatur faciendum, auctore sacerdote conscientiæ ipsarum judice.

§ III. Adlecti in sodalitatem *scapulare* parvum unaque cingulum de more gerant : ni gesserint, statis privilegiis juribusque careant.

§ IV. Qui quæve Tertium Ordinem inierint, unum ipsum annum tirocinio exigant : mox Ordinem rite professi, servaturos sese jura Dei, obedientes Ecclesiæ dicto futuros ; si quid in iis, quæ professi sunt, deliquerint, satisfacturos singuli spondeant.

CAP. II.

De disciplina vivendi.

§ I. Sodales Tertii Ordinis in omni cultu habituque, sumptuosiore elegantia posthabita, teneant eam, quæ singulos deceat, mediocritatis regulam.

§ II. Choreis ludisve scenicis procacioribus, item comessationibus perquam caute abstineant.

§ III. Pastu atque potu utantur frugaliter : neve ante vel accumbant vel assurgant de mensa, quam invocato pie grateque Deo.

§ IV. Jejunium Mariæ Virgini Immaculatæ, item Francisco Patri, pridie sacra solemnia singuli servanto : admodum laudabiles, si qui præterea vel jejunium in sextas, vel abstinentiam carnium in quartas quasque ferias servarint, disciplina veteri Tertiariorum.

§ V. Admissa rite expianto per menses singulos : item ad divinum epulum accedant per menses singulos.

§ VI. Tertiarios ex ordine Clericorum quod Psalmis quotidie dant operam, nihil præterea hoc nomine debere placet. Laici, qui nec canonicas, neu Mariales preces, vulgo *Officium parvum B. M. V.*, persolvunt, precationem Dominicam cum Salutatione Angelica et *Gloria Patri* adhibeant duodecies in dies singulos, excepto si per valetudinem non liceat.

§ VII Quibus est testamenti factio, ii suo quisque tempore de re sua testentur.

§ VIII. In familiari vita studeant ceteros exemplo antecedere : pietatis artes resque optimas provehere. Libros vel diaria, unde pernicies virtuti metuatur, domum suam inferri, ab iisque, qui in ipsorum potestate sint, legi ne sinant.

§ IX. — Caritatem benevolam et inter se et ad alienos sedulo tueantur. Componendas, sicubi possunt, discordias curent.

§ X. Jusjurandum ne jurent unquam, nisi necessario. Turpia dictu, scurriles jocos fando fugiant. Excutiant sese vesperi, num tale quidquam temere fecerint : si fecerint errorem pœnitendo corrigant.

§ XI. Rei divinæ, qui commode possunt, quotidie intersint. Ad cœtus menstruos, quos Præfectus indixerit, conveniant.

§ XII. Conferant in commune pro facultate quisque sua sua nonnihil, unde vel tenuiores e sodalium numero, præsertim affecta valutudine, subleventur, vel divini cultus dignitati consulatur.

§ XIII. Ad sodalem ægrotantem Præfecti vel adeant ipsi, vel mittant, qui caritatis officia expleat. Iidem, in morbo ancipiti, moneant suadeant, ut quæ ad expiandum animum pertinent, ægrotus tempestive curet.

§ XIV. Ad exequias sodalis demortui sodales municipes hospitesve conveniant, simulque Mariales preces instituto Dominici Patris, id est *Rosarium*, tertiam partem ad cœleste demortui solatium adhibeant. Item sacerdotes inter rem divinam, laici, si poterunt, sumpta Eucharistia, pacem fratri defuncto sempiternam pii volentes adprecentur.

CAP. III.

De officiis, de visitatione, deque ipsa lege.

§ I. Officia, advocatis ad conventum sodalibus, deferantur. Eadem triennalia sunto. Oblata ne qui sine caussa justa recuset, neu oscitanter gerat.

§ II. Curator, qui *Visitator* audit, diligenter quærat,

satisne salvæ leges. Ejus rei ergo, sodalitiorum sedes in singulos annos, eoque crebrius, si res postulaverit, pro potestate circumeat, cœtumque habeat, Præfectis sodalibusque universis adesse jussis. Si quem *Visitator* ad officium monendo jubendo revocarit, sive quid, salutaris pœnæ nomine, in quemquam decreverit, hic modeste accipiat, idemque luere ne abnuat.

§ III. *Visitatores* ex Primo Franciscalium Ordine, vel ex Ordine Tertio Regulari legantur, quos Custodes seu *Guardiani*, si id rogati fuerint, designabunt. *Visitatoris* munere laicis viris interdictum esto.

§ IV. Sodales nec obedientes et noxii, iterum et tertium admoneantur officii sui : ni pareant, excedere Ordine jubeantur.

§ V. In his legibus si qui forte quid deliquerint, hoc se nomine culpam suscepturos nullam sciant, exceptis iis quæ jure divino Ecclesiæve legibus alioqui præcipiuntur.

§ VI. Si quæ hujus capita legis quemquam servare caussa gravis et justa prohibeat, eum ex ea parte lege solvi, eademve capita commutari prudenter liceat. Cujus rei Præfectis ordinariis Franciscalium et Primi Ordinis et Tertii, item *Visitatoribus* supra dictis facultas potestasque sit.

INDEX

INDULGENTIARUM ET PRIVILEGIORUM

CAP. I.

De indulgentiis plenariis.

Tertiariis ex utroque sexu singulis, qui admissorum confessione ritu christiano expiati sacram Eucharistiam sumpserint, Indulgentiam plenariam consequendi jus sit, diebus et caussis quæ infra scriptæ sunt :

I. Die aditiali ;

II. Quo die singuli Ordinem primitus profitentur ;

III. Quo die ad concionem menstruam seu *Conferentiam* conveniunt, si modo templum aliquod publicumve sacra-

rium pietatis causa adierint, remque christianam Deo de more commendaverint ;

IV. Die IV Octobris, natali Francisci Patris legiferi ; die XII Augusti, natali Claræ Virginis legiferæ ; die II Augusti, festo Mariæ Angelorum reginæ ob Basilicam ejus dedicatam ; item quo die solemnia anniversaria aguntur Sancti cœlitis, in cujus templo sedes est sodalitii constituta, si modo ipsum templum pietatis caussa celebraverint, remque christianam Deo de more commendaverint ;

V. Semel per menses singulos, quo die cuique placuerit, si modo templum aliquod publicumve sacrarium pietatis causa adierint, et aliquandiu ad mentem Pontificis maximi obsecrando perstiterint ;

VI. Quoties, potioris vitæ studio, per octo dies continuos statis animi meditationibus operam daturi secesserint ;

VII. Item morituris, si sanctum salutare nomen Jesu aut voce, aut, si loqui posse desierint, voluntate imploraverint. Iidem eodem jure fruantur, si nec compotes sacra Confessione atque Eucharistia, animi dolore culpas expiaverint;

VIII. Bis in anno *Benedictionem summi Pontificis nomine* accepturis, si ad mentem ipsius Pontificis Deo aliquandiu supplicaverint : itemque, hac ipsa supplicandi lege, accepturis quam appellant *Absolutionem*, hoc est *Benedictionem*, per hos dies qui infra scripti sunt : I. Natali Domini Nostri Iesu Christi ; II. die solemni Paschatis Resurrectionis ; III. die solemni Pentecostes ; IV. in festo Sanctissimi Cordis Iesu ; V. item Immaculatæ Conceptionis B. Mariæ Virginis ; VI. Josephi sponsi ejus die XIX martii ; VII. Impressionis SS. Stigmatum Francisci Patris die XVII Septembris ; VIII. Ludovici regis Galliarum, Patroni cœlestis salutaris sodalium ex Tertio Ordine die XXV Augusti ; IX. Elisabeth Hungaricæ die XIX Novembris ;

IX. Item semel in mense, si qui *Pater*, *Ave* et *Gloria Patri* quinquies pro incolumitate rei christianæ, semel ad mentem Pontificis maximi recitaverint, ii jure omni ad expiandas animi labes fruantur, quo fruuntur et qui stativa in Urbe supplicia obeunt, et qui Portiunculam, Hieroso-

lymitana loca sanctissima, eadem Jacobi Apostoli Compostellensem, religionis causa, celebrant.

X. Quibus diebus stativæ supplicationes in Missali Romano designantur, si templum sacrariumve, in quo sedes est sodalitii constituta, adierint, remque christianam Deo de more commendaverint, in eodem templo sacrariove per eos ipsos dies amplissimo jure fruantur, quo in Urbe cives hospitesve fruuntur.

CAP. II.

De Indulgentiis partialibus.

I. Tertiariis ex utroque sexu singulis, si templum sacrariumve, in quo est sedes sodalitii constituta celebraverint, Deoque pro rei christianæ incolumitate supplicaverint quo die sacra Stigmata Francisco Patri divinitus impressa sunt, item festo sanctorum Ludovici regis, Elisabeth reginæ Lusitaniæ, Elisabeth Hungaricæ, Margaritæ Cortonensis, itemque aliis duodecim diebus, quos singuli maluerint et Præfectus Ordinis probarit, ea supplicatio septennis septiesque quadragenæ satisfactionis instar sit.

II. Quoties Missæ aliisve divinis officiis, vel sodalium conventibus publicis privatisve interfuerint : inopes hospitio acceperint : dissidia composuerint, componendave curarint : in pompam rite ductam prodierint : Sacramentum augustum, cum circumfertur, vel comitati sint, vel, si comitari nequiverint, ad campani æris signum precationem Dominicam cum Salutatione Angelica semel recitaverint : quinquies precationem et salutationem eamdem recitaverint rei christianæ, vel animabus sodalium defunctorum Deo commendandis : hominem mortuum extulerint : devium quemquam ad officium reduxerint : Dei præceptis ceterisque ad salutem necessariis quempiam erudierint : aut aliud quippiam ex hoc genere caritatis egerint, toties singulos eorum, harum rerum singularum causa, tercentos de pœnalium dierum numero expungere liceat.

Tertiariis, si malint, omnibus et singulis indulgentiis

supra dictis, sive *plenariis* sive *partialibus*, labes pœnasque defunctorum expiare liceat.

CAP. III.

De privilegiis.

I. Sacerdotibus ex ordine Tertiariorum ad quodlibet altare facientibus, tribus ex qualibet hebdomade diebus, perlitare fas sit, modo ne similem perlitandi facultatem in alium diem impetraverint.

II. Qui sacrum fecerit animabus sodalium defunctorum expiandis, is ubicumque veniæ defuncto impetrandæ perlitato.

Atque hæc omnia et singula, uti supra decreta sunt, ita firma, stabilia, rata in perpetuum esse volumus : non obstantibus Constitutionibus, Litteris Apostolicis, statutis, consuetudinibus, privilegiis, aliisque Nostris et Cancellariæ Apostolicæ regulis, et contrariis quibuscumque. Nulli ergo hominum liceat has Litteras Nostras ullo modo, ullave ex parte violare. Si quis autem adversus eas tale quicquam ausit, indignationem omnipotentis Dei, et beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum.

Datum Romæ apud S. Petrum, anno Incarnationis Dominicæ millesimo octingentesimo octogesimo tertio, III Kalendas Junias, Pontificatus Nostri anno sexto.

C. Card. Sacconi, Pro-Datarius,

Th. Card. Mertel.

Visa

De Curia I. De Aquila e Vicecomitibus.

Loco Plumbi

Reg. in Secret. Brevium.

I. Cugnonius.

TABLE DES MATIÈRES

LETTRE ENCYCLIQUE DE LÉON XIII AUX ÉVÊQUES D'ESPAGNE. 5
LES PÈRES APOLOGISTES ET LE DOGME DE LA TRINITÉ, par M. l'abbé Rambouillet 15, 481
DES EXCOMMUNICATIONS, par le docteur B. D. 35, 210
L'HÉRÉSIE NESTORIENNE ET LA QUESTION DE LA PERSONNE, par Gustave Contestin 97
ÉTUDE CANONIQUE ET LITURGIQUE SUR LE BINAGE, par A. Tachy. 125, 319, 510
LETTRE DE SON ÉMINENCE LE CARDINAL NEWMAN . . 177
LES AFFIRMATIONS DE JÉSUS-CHRIST SONT LES AFFIRMATIONS D'UN HOMME DIEU, par le P. Portmans 179, 379
LA PREUVE MORALE DE L'EXISTENCE DE DIEU, par Ch. Trotin 281
LA CONSUBSTANTIALITÉ ET LA TRINITÉ, par M. l'abbé Rambouillet 333, 481
LETTRE DE M. L'ABBÉ DUCHESNE 377
ORATIO IN LAUDEM SANCTI THOMÆ INSULIS HABITA. . 379
PHILOSOPHIE THOMISTE. 531
LITURGIE, par M. l'abbé P. R. 60, 156, 263, 424
QUESTION LITURGIQUE, par le même 437
NOTES D'UN PROFESSEUR, par M. J. Didiot 439
BIBLIOGRAPHIE 71, 167, 275, 365, 457, 558
ACTES DU SAINT-SIÈGE. 87, 174, 278, 466, 562

TABLE ALPHABÉTIQUE

Académie Romaine de S. Thomas d'Aquin : sa Revue. 531.

Actes du Saint-Siège, 5, 87, 174, 278, 466.

Arméniens. — Fondation à Rome d'un collège pour les Arméniens, 466.

At (le R. P. D.) — *Les principes générateurs du libéralisme*, 451.

Atzberger. — *Doctrine du Verbe d'après Saint-Athanase, l'impeccabilité du Christ*, 444.

Autel. — Décret concernant le sépulcre des autels portatifs, 437.

Binage. — Etude canonique et liturgique sur le binage, 125 seqq., 319 seqq. 510 seqq. — Discipline ancienne; formation de la loi, 125. — Causes qui rendent le binage licite, 132. — Les trois Messes de Noël, 133.— La nécessité, cause de binage, 137. — Instruction de la S. C. de la propagande sur le binage, 140. — La dispense du Souverain-Pontife, 319. — Peines portées contre ceux qui binent sans nécessité, 329. — Règles du binage : le jeûne eucharistique, 510; — méthode pour purifier le calice, 514; décret et instruction de la S. C. des Rites permettant l'usage de deux calices pour le binage, 515. — Les honoraires de la messe de binage, 518.

Bouchon (le R. P.) — *Vie dans la croix ou huit chemins de la Croix*; *Catéchisme de Léon XIII*, 441.

Briffod. — (l'Abbé). V. Psalmodie.

Brouwer (de) *Tractatus de Ecclesiâ Christi* 71.

Chant liturgique. — Décret de la S.-C. des Rites sur son uniformité, 470. V. Psalmodie.

Chappon (le R P.). — *Le guide du servant de Messe ; l'honneur de servir la Messe*, 449.

Charaux (Auguste). — *Molière*, 454.

Charaux (Charles-Claude). — *La Pensée*, 453.

Chartreux. — *La Grande Chartreuse*, par un Chartreux, 450. — V. Lefebvre.

Cloysault (le P.) — *Généralats du P. François Bourgoing et du P. Senault*, 448.

Consubstantialité. — V. Trinité.

Delatte (le Dr). — *De magisterio divino erga mentem humanam in ordine naturali*, 169.

Reliquiis præposita ab anno 1688, *ad annum*, 1882, 81, 446.— Décret de

Dieu. — La preuve morale de son existence, 281 seqq. — Nature portée, objet du consentement universel, 285. — Il ne saurait provenir d'une erreur, 291 ; ni du mensonge, 293. Il est dicté par la vérité, 294. — Réalité du consentement universel, 297. — Réfutation des objections de droit et de fait. 305. — V. Lesserteur.

Duchesne (l'abbé). — Lettre au Directeur de la Revue, 377.

Durand (le R. P.). — *Vie d'Edouard Bonnet de Longchamp*, 443.

Espagne. — Lettre encyclique de Léon XIII aux Evêques d'Espagne, 5.

Eucharistie. — Compte-rendu général du congrès eucharistique tenu à Lille en 1881, 84.

Excommunications (des) depuis la bulle *Apostolicæ Sedis*, 35 seqq., 210 ss. — Excommunication encourue par ceux qui mettent obstacle à l'exercice de la juridiction ecclésiastique, 35. — Excommunication encourue par ceux qui forcent les juges séculiers à faire indûment comparaître les ecclésiastiques devant leur tribunal et par ceux qui portent des lois ou décrets contraires à la liberté et aux droits de l'Eglise, 45. — Excommunication encourue par ceux qui portent violemment les mains sur les clercs et les religieux, 217, — De ceux qui croyant frapper un laïque, atteignent un ecclésiastique, 231. — Explication des mots *in clericos vel monachos*, 232. — De ceux qui peuvent absoudre de l'excommunication, 234. — Examen de plusieurs critiques sur l'abrogation de l'excommunication mineure, 241. — Documents relatifs à l'interprétation de la constitution *Apostolicæ Sedis*, 255.

Fêtes. — Réponse de la S. C. des Rites déclarant que, dans la concurrence, les fêtes primaires du rite double majeur le cèdent aux offices secondaires de la Passion, 92. — La fête des fiançailles de la S. V. aura provisoirement la préférence sur les offices de la Passion, 93.

Forget. — *De Vita et Scriptis Aphraat, Sapientis Persæ*, 463.

Fournet (le R. P.). *Méditations ; Catéchisme*, 440.

Gaudelet. — *La vie de la Mère Alix le Clerc*, 452.

Gay (Mgr.) — *Discours sur les vertus, l'amour et l'œuvre de sainte Thérèse*, 275.

Gaz. — Son emploi interdit à l'autel, 475.

Guéranger (dom). — *L'année liturgique*, 79.

Guers (le chanoine). — *Vrais principes de philosophie scolastique d'après saint Thomas et les meilleurs auteurs contemporains.*

Hétuin. — *Manuel de psalmodie pratique*, 367.

Himonet (l'abbé). *Mois de Marie ; Instruction pour la première communion*, 439.

Index. — Livres mis à l'index, 477.

Indulgences. — *Decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque*

la S. C. des indulgences déclarant nulles les indulgences du P. Blanchard, 90. — V. Thomas, Tertiaires.

Ingold (le R. P.). — *Le prétendu jansénisme du P. de Sainte Marthe : Protestations contre les accusations de M. l'abbé Jauffret contre l'Oratoire*, 447.

Irlande. — Lettre de S. S. Léon XIII aux Evêques d'Irlande, 87 ; au cardinal Mac Cabe, archevêque de Dublin, 278.— Lettre de la S. C. de la Propagande aux Evêques Irlandais. 479.

Janel (l'abbé). — *Noëls anciens avec les airs notés*, 453.

Jésus-Christ. — Sa divinité d'après les synoptiques, 179 seqq., 387 seqq. — Les affirmations de Jésus-Christ sont les affirmations d'un Homme Dieu, *ibid.* — Strauss et Renan rendent témoignage de la sublimité de l'enseignement de N.-S., 188. — Le Moi divin achève ce sermon, 195. — Suite du sermon sur la montagne, 200. — Divinité de Jésus dans la dernière parole, 205. — Le discours aux disciples, 287. — Quelques affirmations éparses dans les Synoptiques, 405.

Jeûne. — Réponse de la Pénitencerie sur la manière de déterminer le temps pour le jeûne naturel et l'office divin. 475.

Jungmann. — *Dissertationes selectæ in historiam Ecclesiasticam*, 445.

Lefebvre (l'abbé)). — *La Chartreuse de N.-D.-des-Prés à Neuville sous-Montreuil-sur-Mer*, 150.

Lesserteur. — *La connaissance de Dieu est-elle universelle?* 457. V. Dieu.

Litanies. — Les Evêques peuvent les approuver pour la récitation privée, non pour des fonctions publiques, 93.

Maistre (Xavérine de), 275.

Marcourt (le comte de). — Le procès des Borgia considéré au point de vue de l'histoire naturelle et sociale, 276.

Messe. — Du commencement de la Messe et de la confession, 60. — De l'Introït et du *Kyrie eleison*, 66. — Du *Gloria in excelsis*, 68. — Des oraisons, 156. — Du graduel jusqu'à l'offertoire, 161. — De l'offertoire et de ce qui suit jusqu'au canon, 263. — V. Binage, Chappon.

Missions. — Lettre de la Propagande aux Evêques et Missionnaires, les engageant à rechercher les documents qui peuvent contribuer à faire connaître l'histoire et les mœurs des peuples, 174.

Morisot (l'abbé). — *Appel à Dieu. Année apostolique*, 440.

Mourot (l'abbé).—*La Terre Sainte et le Pélérinage de Pénitence*, 450.

Nestoriens. — L'hérésie et la question de la personne, 97 seqq. — Histoire des mots *essence* et *personne* dans la polémique chrétienne, *Ibid.* — Nestorius s'empare de l'erreur de Paul de Samosate, 101, et de Théodore de Mopmeste, 102. — Mode d'union qui doit exister entre les deux natures dans la personne du Sauveur, 107. —

Définition de la personne en tant que notion théologique, 110. — S. Cyrille d'Alexandrie confond l'erreur nestorienne, 116. — Conclusion, 123.

Newman (Son Em. le Card.)— Lettre au Directeur de la Revue, 177.

Office divin. — V. Jeûne.

Philosophie Thomiste, 531, V. Académie Romaine, Guers.

Piétre (l'abbé). — *Le catholique ou la règle des croyances et de la vie chrétienne*, 441.

Planchard. — *Dispenses matrimoniales*, 80.

Psalmodie. — *L'art de la psalmodie catholique d'après la tradition par l'Abbé J. F. Briffod*, 558.

Rembry (le chanoine). — *Saint Gilles, sa vie, ses reliques, son culte en Belgique et dans le nord de la France*, 365.

Rogations. — Réponse de la S. C. des Rites concernant la Messe, 476.

Roulin (le chanoine).—Traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ*, 276.

Tax (le P.). — *Le chemin de la perfection chrétienne, montré et aplani par S. François de Sales*, 277.

Tertiaires.— Constitution *Misericors Dei Filius* de Léon XIII, modifiant la Règle et déterminant les indulgences du Tiers-Ordre séculier de Saint-François, 562 seqq.

Thomas (S.) d'Aquin.— Indult de la S. C. des Rites et de la S. C. de la Propagande autorisant la célébration de sa fête au dimanche suivant, et accordant une indulgence plénière aux maîtres et aux élèves des écoles catholiques d'un diocèse, 94. *Oratio in laudem S. Thomæ Aquinatis Insulis habita*, 379 —V. Académie romaine, Guers.

Trinité. — Les Pères apologistes et le dogme de la Trinité, 15 seqq. — Lettre de S. E. le cardinal Newman, 177. — La Trinité et la consubstantialité, 333 seqq.— Exclusion prétendue de la consubstantialité dans les trois premiers siècles, 334. — Dans quel sens on doit dire que le dogme a été complet dès l'origine, 338. — La consubstantialité est de l'essence même du dogme de la Trinité, 342. Réfutation des objections, 348. Lettre de M. l'abbé Duchesne, 377. — Accusations portées à tort contre les Pères anténicéens, 483.— Qu'est-ce qu'un Père de l'Église, 487. — Justification d'Hermas, 489 ; de St Justin et de Tatien, 490 ; de Tertullien, 491 ; de St Hippolyte, 492 ; d'Origène, 493 ; de St Denys d'Alexandrie, 495. — De l'autorité et du véritable sentiment de Petau sur ces Pères, 500. — V. Nestoriens.

Weber (l'abbé). — *De Gethsémani au Golgotha*, 442.

Wirthmüller (le Dr). — *Die Moralische Tugend der religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegensatzen dargestellt*, 171.

Amiens. — Imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 16.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

Revue des Sciences eccl., 3e série, t. VIII. — Juillet 1903.

REVUE
DES SCIENCES
ECCLESIASTIQUES

PUBLIÉE PAR DES PROFESSEURS

DU COLLEGE THEOLOGIQUE DE LILLE

Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως,
Οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.
(CLEM. ALEX. *Strom.* l. v, c. 1).

Ubi Petrus, ibi Ecclesia;
Ubi Ecclesia, ibi vita æterna.
(S. AMBROS. *in Ps.* XL, *n.* 30).

N° 284. — Juillet 1883

CINQUIÈME SÉRIE. — TOME VIII (XLVIIIe DE LA COLLECTION)
12 Numéros par an. — 12 Francs

AMIENS
Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
BUREAUX DE LA REVUE
Rue St-Fuscien, 16

PARIS
VICTOR LECOFFRE, LIBRAIRE
Rue Bonaparte, 90

PARIS { ROGER et CHERNOVITZ, libraires
7, rue des Augustins

LONDRES { BARTHES ET LOWELL
14, Great Marlborough Street

1883

LE POUR & LE CONTRE

DANS LA QUESTION DES

ORIGINES CHRÉTIENNES

DE L'OCCIDENT

SIMPLES OBSERVATIONS

Nous venions de mettre la dernière main à la première partie d'un travail approfondi sur les *Origines chrétiennes de la Gaule celtique* (1), et en particulier du pays des Senons et des Carnutes, lorsque nos yeux tombèrent sur le premier fascicule des *Leçons d'histoire ecclésiastique* professées à l'Ecole supérieure de Théologie de Paris, par M. l'abbé Duchesne (2). Cette rencontre était pour nous une bonne fortune. En quête, depuis longtemps, de quelques documents nou-

(1) *Origines chrétiennes de la Gaule centrale. — Recherches historiques sur la fondation de l'Église de Chartres, au premier siècle, et conjointement des Églises de Sens, de Troyes et d'Orléans*, etc., d'après des monuments inédits. — Cet ouvrage sera publié prochainement.

(2) *Leçons d'histoire ecclésiastique* professées à l'École supérieure de Théologie de Paris, par M. l'abbé L. Duchesne, en 1878-79 et en 1880-81, 1 vol. lithog., page 440.

veaux favorables à la thèse des origines apostoliques de nos Eglises, à l'affût de toutes les objections qui pourraient se produire, autres que celles qui sont ressassées partout depuis deux siècles, c'est avec un espoir mêlé de craintes que nous avons lu et relu la dernière leçon de ce volume, qui a pour titre : *La Gaule*. Nous avions hâte de savoir de quel côté le savant professeur ferait pencher la balance. Cet espoir, il faut le déclarer tout de suite, a été déçu, et, en même temps, ces craintes se sont évanouies. De données nouvelles, aucune; d'objections inattendues, aucune, sauf une seule, mais assez étrange, que nous examinerons en son lieu. Quant à l'idée générale et à la tendance marquée qui se dégagent de ce travail concis, c'est une opposition contenue, mais formelle à la thèse des origines apostoliques.

Cependant l'habile écrivain fait ça et là des aveux précieux à recueillir; il semble plaider le *pour*, surtout au commencement et à la fin de sa leçon; mais tout le milieu est consacré à soutenir le *contre*. L'encadrement est agréable et séduisant pour les partisans des Origines; mais le tableau tout entier, où la lumière est noyée dans les ombres, n'a pas le même aspect. Toutefois, il ne faut rien préjuger; et puisque, dans cette étude, il y a du *pour* et du *contre*, nous allons examiner l'un et l'autre avec la plus grande simplicité.

Ce n'est pas sans émotion, nous l'avouerons en toute franchise, que nous entrons en lutte avec M. l'abbé Duchesne, dont le talent et l'érudition sont connus de tout le monde. Mais il s'agit ici d'une question libre, et la lice est ouverte à tous les combattants, quels qu'ils soient et d'où qu'ils viennent. Que l'on pardonne notre témérité, en considération de nos bonnes inten-

tions. Nous voulons défendre la gloire antique de nos Eglises, et soutenir qu'après Rome, selon le langage de Bossuet, et par elle, tout l'Occident est venu à Jésus-Christ, et que *nous sommes venus des premiers* [1].

Nous allons suivre l'auteur pas à pas dans son étude des Origines, sans adopter un autre ordre que celui qui s'y trouve, et comme il a condensé, dans ce court travail, le pour et le contre, nous le citerons presque toujours intégralement. Le lecteur pourra voir ainsi les éléments favorables à la question et les éléments contraires se produire et disparaître comme par enchantement.

La leçon commence par un exposé très succinct de l'histoire civile et politique de la Gaule avant et après la conquête. Ses transformations successives, ses divisions territoriales, sous César et Auguste, y sont indiquées avec autant de précision que de brièveté. Et puis, comme pour se ménager une transition, après avoir dit que *les dieux gaulois furent identifiés à des divinités romaines*, et que *tout sentiment national s'effaça* (ce qui n'eût lieu cependant que longtemps après la conquête), le savant professeur en arrive à parler des origines chrétiennes.

« Les documents célèbres, dit-il, cités ou analysés par Eusèbe au commencement du ve livre de son histoire ecclésiastique *témoignent glorieusement de l'existence et de la vitalité du Christianisme en Gaule*, un siècle environ après la mort des apôtres. Ces documents

(1) « Après les prémices viendra le tout; après l'officier romain, Rome viendra elle-même; après Rome, viendront les peuples l'un sur l'autre. Quelle Église a enfanté tant d'autres Églises! D'abord tout l'Occident est venu par elle, et nous sommes venus des premiers. » Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'Église*, 1er p.

sont les plus anciens dont on dispose pour faire l'histoire du Christianisme dans notre pays(1). »

N'est-il pas vrai que cette entrée en matière est pleine de promesses pour la cause de l'apostolicité de nos Églises? Voilà donc enfin parfaitement formulée, cette vérité, depuis trop longtemps contestée, de la *vitalité du Christianisme en Gaule, un siècle environ après la mort des apôtres*, et presque un siècle avant l'époque où les anciens critiques plaçaient l'introduction de la foi au sein de notre patrie. C'en est fait. M. l'abbé Duchesne a donné le coup de grâce à ce système suranné de l'évangélisation des Gaules, au IIIe siècle.

(1) Monteur ajoute en note un autre document, mais c'est pour le rejeter. Il s'agit du texte de saint Paul : *Crescens in Galliam*. Voici cette note.

« La leçon Κρήσκης εἰς Γαλλίαν dans II Tim. iv, 10, est douteuse; des autorités aussi fortes soutiennent l'autre leçon εἰς Γαλατίαν. Elle ne donnerait qu'un fait supposable en lui-même, en dehors de tout témoignage positif : la venue en Gaule d'un disciple de saint Paul. Mais on n'aurait nullement le droit de faire de ce personnage un évêque de Vienne. Cette identification a été imaginée vers le milieu du IXe siècle. Les évêques de Vienne dans leurs controverses avec ceux d'Arles depuis le temps de Zozime (417-418), jusqu'au concile de Francfort (794) ne se sont jamais prévalus de ce fondateur apostolique qui aurait été pour eux un argument capital. »

Nous pouvons savoir qu'elles sont ces *autorités* aussi *fortes* que soutiennent la leçon εἰς Γαλλίαν. En attendant mais nous croyons on aussi de pouvoir que la version εἰς Γαλλίαν a pour elle des *autorités plus fortes* et plus nombreuses... Il s'ensuit que le fait supposable en lui-même devient un témoignage traditionnel des plus graves; et que l'on n'a nullement le droit de refuser à ce personnage, disciple de saint Paul, la dignité épiscopale, sous prétexte de supposer que rien n'a été produit pour la première fois au IXe siècle. Les évêques de Vienne, dans leurs controverses avec ceux d'Arles, n'avaient pas lieu de se prévaloir de leur fondateur apostolique, comme l'Église d'Arles, qui leur avait précédé dans le Nord, comme vitale au fait notoire.

système échafaudé à grands frais d'érudition, par une armée de savants des XVIIe et XVIIIe siècles. Continuons la citation.

« Viennent ensuite les œuvres de saint Irénée où les détails locaux n'occupent qu'une faible place, puis la lettre LXVIIIe de saint Cyprien où il est question de l'affaire de Marcien d'Arles, enfin les passions de Ruinart dont aucune n'est antérieure au déclin du quatrième siècle et qui ne permettent guère, sauf celle de saint Saturnin (?), de rapporter à une date plutôt qu'à une autre les martyrs dont la mort y est racontée. »

Ici commencent les restrictions. Dans les œuvres de saint Irénée, *les détails locaux* n'occupent qu'une faible place. Cela se comprend, c'étaient des œuvres d'intérêt général. La lettre sus-mentionnée de saint Cyprien ne parle pas seulement de Marcien, évêque d'Arles, mais elle a pour but, à l'occasion de sa conduite, de solliciter du pape une lettre à *tous les évêques* de la Gaule (1). Quant aux *passions* de Ruinart, l'auteur ne fait allusion sans doute qu'à celles des martyrs gaulois. Or elles sont excessivement rares dans son recueil, par la raison toute simple que Ruinart était grégorien, et qu'il n'acceptait comme *sincère* aucune vie de saint d'une date antérieure au milieu du troisième siècle. C'est pour cela qu'il a rejeté *consciencieusement* même les meilleures de nos plus anciennes légendes.

« Tout ceci cependant, ajoute M. Duchesne, suffit à montrer que des églises chrétiennes étaient fondées en Gaule peu après le milieu du second siècle et que ces églises eurent à subir les mêmes vicissitudes que celles dont l'histoire nous est mieux connue... » Vicis-

(1) « Quapropter necesse te oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Galliis constitutos. » Cyprien, *Epist. LXVIII ad Steph.*

situdes des persécutions, du schisme et des hérésies. « Leur tradition faisait autorité, surtout quand elles avaient pour interprète un homme comme saint Irénée. »

Très-bien! c'est avec plaisir qu'on enregistre des adhésions aussi formelles au fait historique de l'établissement du Christianisme en Gaule au IIe siècle. Mais quel est donc le sens exact de la phrase qui suit?

« Bien que l'Eglise de Lyon, grâce aux martyrs de l'année 177 (1) et à l'influence de son docteur Irénée, ait eu dans ces premiers temps plus de relief que les autres, on ne voit cependant aucune trace d'un *groupement ecclésiastique* autour d'elle : l'évêque de Lyon n'est pas un primat comme celui de Carthage. »

Il est probable que cette expression de *groupement ecclésiastique* relative à l'idée de primatie, signifie, sous la plume de l'auteur, non des évêchés suffragants, mais des Eglises métropolitaines se groupant harmonieusement autour de l'Eglise primatiale dont elles dépendent. Si tel est le sens de cette phrase, rien ne prouve, en effet, que saint Irénée ait jamais été le primat des Gaules. Au reste, ce passage renvoie le lecteur à une longue note qui va nous éclairer à ce sujet. La voici :

« Il faut relever cependant une expression d'Eusèbe *hist. eccl.* V. 23 à propos de la question pascale. Parmi les lettres écrites à ce propos, il cite celle τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει. Ces termes sont

(1) Dans notre ouvrage sur les *Origines de la Gaule celtique*, nous essayons de démontrer que la date de 177 assignée par H. Valois, d'après Eusèbe, à la persécution lyonnaise, sous Marc Aurèle, provient d'une erreur chronologique et que cette date doit être reculée d'environ six à sept ans.

bien vagues; ils peuvent désigner plusieurs *groupes de chrétiens*, par exemple Lyon et Vienne, qui n'auraient eu qu'un seul évêque (!). S'il s'agit de plusieurs églises pourvues chacune de son évêque, l'expression ἐπεσκόπει est trop forte. Ici, comme souvent, la phraséologie d'Eusèbe nuit à la clarté de son témoignage. »

L'argumentation du contradicteur nous semble plus vague encore que la phraséologie d'Eusèbe. Est-ce qu'il édifie d'une main pour démolir de l'autre? Voici que, dans cette note, si nous la comprenons bien, les Eglises dont il vient de parler, qui avaient moins de relief que celle de Lyon, ne seraient plus que des *groupes de chrétiens*, sans évêques à leur tête! Lyon et Vienne, par exemple, n'auraient eu qu'un seul évêque! L'honorable professeur aurait-il donné dans l'espèce d'hérésie historique émise et soutenue récemment par M. l'abbé Chevalier, de Tours (1), à savoir que les disciples des apôtres ont évangélisé la Gaule sans y fonder des églises *pourvues chacune de son évêque?* Il est trop instruit pour ignorer que c'est là un système anti-historique (2), contre lequel protestent hautement et la conduite bien connue des apôtres et l'esprit organisateur de l'Eglise, aux débuts de son œuvre divine.

Toutefois, si les termes d'Eusèbe sont vagues, il y a un moyen d'en trouver la signification, c'est d'étudier le texte où il raconte ce qui s'est passé dans le monde

(1) M. l'abbé Chevalier, *Origines de l'Église de Tours*, pages 9, 14, 26.

(2) Ce système d'une *prédication nomade* dans la Gaule, pendant près de deux siècles, eût été un fait inouï et tout à fait à part dans les annales de l'Eglise. Dom Chamard, (*Les Églises du monde rom.* ch. I et II), a parfaitement réfuté et mis à néant cette théorie sans fondement.

chrétien, à propos de la question pascale (1). Cet historien, après avoir exposé en quelques lignes le sujet de la controverse, dit que : *synodi ob id cœtusque episcoporum*, Σύνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων, *convenerè*, pour cette raison des assemblées et des réunions d'évêques eurent lieu, c'est-à-dire des conciles. C'est ce que rapporte M. Duchesne lui-même, dans sa leçon sur ce point d'histoire : « *des assemblées d'évêques*, écrit-il, se tinrent partout pour la même fin, leurs lettres synodales furent envoyées à Rome. Il paraît qu'on en forma un recueil, car Eusèbe les lisait toutes ensemble dans la bibliothèque de Césarée. Il y avait celle de Rome, qui portait le nom de Victor, celle d'Asie,... celle des évêques du Pont, présidé par le plus âgé d'entre eux.... celle *des églises des Gaules, dirigées par Irénée* (2)... »

Or, puisqu'il s'agit ici d'assemblées d'évêques, pourquoi donc le mot ἐπεσκόπει dont se sert Eusèbe à l'égard de saint Irénée, et auquel M. Duchesne donne le sens de *direction*, ne serait pas l'équivalent de ceux qu'il emploie pour marquer simplement la présidence? Ce terme *serait trop fort* peut-être, s'il se trouvait isolé au milieu d'un texte: mais ici, son rapport évident avec les termes analogues du contexte, détermine et précise la signification qu'il doit avoir : Irénée a donc *présidé* l'assemblée épiscopale des Gaules, comme Théophile de Césarée et Narcisse de Jérusalem ont *présidé* celles de Palestine, comme Palma a *présidé* (προὐτέτακτο), celle du Pont Du reste le sens du mot ἐπεσκόπει se trouve expliqué dans le chapitre suivant d'Eusèbe, où parlant du mauvais effet produit dans l'épiscopat par la mesure de rigueur du

(1) Eusèb. *Hist. eccl.* cap XXIII.
(2) *Leçons d'hist. eccl.*, chap. XVI, page 244.

pape Victor, à l'égard des Eglises d'Asie, il cite entre autres la lettre pressante que lui écrivit à ce sujet saint Irénée : « Inter quos etiam Irenaeus in epistola quam scripsit nomine *fratrum quibus praeerat* (ὧν ἡγεῖτο ἀδελφῶν) in Gallia (1). » Ce n'était donc pas de simples *groupes de chrétiens* que présidait Irénée, mais des réunions de *frères* ou d'*évêques*. Et puis, si l'on voulait approfondir tant soit peu la signification vraie du mot παροικία, τῆς παροικίας, on pourrait facilement se convaincre que l'historien de Césarée ne l'a jamais employée que pour désigner des églises épiscopales. Ce n'était donc guère la peine, à cause de la valeur douteuse d'un mot, de restreindre à des groupes de fidèles sans pasteurs, ces Eglises contemporaines d'Irénée témoignant déjà de la vitalité du Christianisme en Gaule, après le milieu du IIe siècle.

« Telle est, continue l'auteur des *Leçons*, la situation qui ressort des documents certains et des faits connus avec quelque précision. » Puis il ajoute que l'on a tenté de vains efforts pour compléter cette histoire à l'aide des souvenirs locaux et des traditions hagiographiques, que l'on ne sait rien sur la date des martyrs gallo-romains, sinon qu'ils sont antérieurs à la persécution de Dioclétien. Enfin il en vient à examiner la période même des origines. Quoique, au point de vue de l'histoire ecclésiastique générale, la question n'ait à ses yeux qu'une faible importance, il

(1) Voilà donc trois termes distincts employés par Eusèbe pour exprimer une même pensée générale, celle de direction ou de présidence : προὐτέτακτο, ἐπεσκόπει, ἡγεῖτο. Si l'on voulait absolument voir autre chose qu'une variante, dans le mot ἐπεσκόπει, par exemple l'idée d'une surveillance sur les Eglises de la Gaule, on aurait bien moins encore le droit d'en conclure qu'il ne s'agit ici que de simples groupes de chrétiens.

va l'aborder d'une manière générale. Suivons-le attentivement.

« Le texte de saint Irénée cité plus haut permet de constater que de son temps il y avait des églises en Germanie,... et chez les Celtes, c'est-à-dire, dans les provinces gauloises à l'Ouest et au Nord de Lyon (1). »

Cette interprétation topographique est purement arbitraire et favorise beaucoup le parti des opposants qui s'ingénient, on ne sait pourquoi, à limiter et à réduire le plus possible le nombre de ces Eglises.

Le saint docteur, en parlant des églises des Celtes, comme de celles des autres provinces impériales (2), n'a donné aucune indication géographique, et comme il désigne ici les peuples chrétiens par leur nom générique, il serait beaucoup plus rationel, ce nous semble, d'en conclure que par les Celtes, il a voulu dire les habitants de la Gaule. On les appelait encore ainsi, Celtes ou Gaulois indifféremment, à la fin du dixième siècle.

« Tertullien *suppose* aussi que les Gaules avaient été *évangélisées* au moment où il écrivait. »

Le mot *suppose* que nous avons souligné, est ineffable. Quand on lit le texte si affirmatif du grand polémiste de Carthage, on voit bien qu'il ne suppose pas, mais qu'il déclare comme un fait accompli et notoire non seulement l'*évangélisation*, mais la christianisation des *diverses nations* des Gaules, puisqu'il assure que le Christ y règne et y est adoré. L'expression *Galliarum diversæ nationes* de Tertullien ne répond-elle pas parfaitement à ce grand nombre de

(1) Iren. *adv. Hæres.* Lib. I. cap. 10. n. 2.

(2) « Et neque hæ quæ in Germania sunt constitutæ (ἱδρυμένα) Ecclesiæ aliter credunt.. ; neque hæ quæ in Iberis sunt, neque quæ in Celtis (ἐν Κελτοῖς)... » Loc. sup. lit.

peuplades dont parle M. Duchesne, dans son préambule (1), et qu'Auguste « répartit en 64 circonscriptions ou *civitates*,... dont le chef-lieu finit toujours par devenir une ville importante ? »

Le docte professeur n'en accepte pas moins ces textes comme des témoignages de l'introduction de la foi dans les Gaules. Il corrobore même cette vérité par une phrase de haute portée qui mérite d'être citée textuellement.

« Quand même, dit-il, nous n'aurions pas ces témoignages formels, quand même on nous refuserait le droit de comprendre la Gaule dans les expressions moins précises de certains auteurs anciens qui parlent en général de la diffusion du Christianisme dans le monde entier, la seule vraisemblance historique suffirait pour admettre que la Gaule n'a été évangélisée ni plus tôt, ni plus tard que les pays voisins. »

Si au mot *évangélisée* on ajoute : *et pourvue d'églises*, ce qui en est la conséquence manifeste, cette assertion est celle de tous les défenseurs des origines chrétiennes.

« Cependant... » Ne craignons pas de retour offensif : on nous ménage, au contraire, une bonne surprise. « Cependant, Sulpice-Sévère et Grégoire de Tours, les seuls écrivains anciens qui se soient occupés de la question de nos origines chrétiennes, semblent dire le contraire (2)... » Et l'auteur expose l'opinion prétendue de ces deux historiens et ces textes fameux sur lesquels se sont concentrés jusqu'à ce jour tous les efforts de la critique dans les deux camps opposés. Puis, en deux pages, il examine avec soin

(1) *Leçons d'hist. eccl.*, page 412.
(2) Sulpic. Severer. Chron. II, 32.
S. Gregor. Tur. *Hist. Franc.* I, 28.

quelle peut être l'autorité de ces ouvrages par rapport aux événements passés qu'ils racontent; il étudie leurs ouvrages, en montre les lacunes, en signale les erreurs évidentes et, en juge compétent, il prononce contre chacun d'eux une sentence motivée, qui ne sera certainement pas du goût de leurs nombreux partisans, mais n'en est pas moins sans appel.

La phrase si rebattue de Sulpice-Sévère : « Tum primum intra Gallias martyria visa, novius trans Alpes Dei religione suscepta, » est appréciée et interprétée à peu près comme elle doit l'être : « Dans l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe et dans sa chronique, (suivies par l'écrivain gaulois), il n'y a ni persécution, ni fait historique d'aucun genre, relatif à la Gaule, avant l'événement de 177; Sulpice aura conclu du silence de l'histoire à une *tardive apparition* du christianisme dans nos contrées: c'était, eu égard à la disposition d'esprit dans laquelle il écrivait sa chronique, une confusion assez naturelle. Son témoignage n'a donc aucune valeur personnelle comme témoignage positif; il n'ajoute absolument rien à celui d'Eusèbe. »

Nous souscrivons, sans hésitation aucune, à ce jugement et nous aurons soin de bien le retenir.

Grégoire de Tours est un peu plus ménagé que son devancier, mais la valeur historique de son texte : « Hujus (Decii) tempore septem viri episcopi in Gallias missi sunt. » n'en est pas moins rejetée; car cette tradition des sept évêques, qu'il dit prise dans la légende de saint Saturnin, ne s'y trouve pas; elle est, comme le déclare l'auteur, indépendante du martyrologe toulousain.

Le voilà donc renversé par une plume soupçonneuse, ce système solide qui reposait uniquement sur les deux textes de Sulpice-Sévère et de Grégoire de Tours. Mais

que va faire maintenant le docte professeur de la mission des sept évêques? Oui ou non, est-ce-là un document historique, ou au moins tradionnel? Ces premiers prédicateurs de la foi ont-ils réellement évangélisé la Gaule, et à quelle époque ? Nous le demandons à M. l'abbé Duchesne. Ecoutons sa réponse.

« D'où lui est venu (à saint Grégoire) le souvenir de cette mission? Il est impossible de le dire. Grégoire n'a pu le trouver dans la tradition liturgique. Il n'y a jamais eu en Gaule aucune fête en l'honneur des sept évêques misionnaires; aucun document que l'on connaisse ou dont on puisse soupçonner l'existence n'a rapporté ce fait. Le témoignage de Grégoire est isolé. »

Nous sommes fâché de rouvrir le feu de la discussion contre un homme avec lequel nous étions tout-à-l'heure si parfaitement d'accord. L'autorité de Grégoire formellement recusée, il y a lieu de craindre pour le sort qui attend la mission des sept évêques.

L'auteur des *Leçons* prétend qu'il est impossible de dire où Grégoire a puisé cette relation. Ce n'est pas d'aujourd'hui cependant que M. Faillon a révélé ce mystère. (1) Il existe une vieille légende, de mauvaise note, si l'on veut, cela n'y fait rien, une légende que l'historien des Francs a connue, puisqu'il en a extrait des passages, celle de saint Ursin de Bourges, qui relate, au commencement, la mission des sept évêques ; sauf un nom raturé dans la copie manuscrite, cette liste est identiquement la même que celle qui a été transcrite par Grégoire de Tours. Or, comme il est manifeste qu'il n'avait pas inventé cette mission, et même qu'il l'avait

1. Voir la dissertation de cet illustre savant sur ce sujet, dans le tome II de ses *Monuments inédits*, page 407 et suiv.

lue quelque part, il nous semble tout naturel d'admettre qu'il l'avait tirée de ce document. Son témoignage n'est donc plus isolé. Nous pourrions produire d'autres pièces où cette antique tradition se trouve consignée. Mais nous n'avons pas à refaire ici un travail qui nous a coûté beaucoup de temps et de fatigues. C'est assez de réfuter celui que nous avons sous les yeux.

Une phrase du passage cité plus haut concernant la tradition liturgique, est de nature à provoquer une simple observation. « Il n'y a jamais eu, en Gaule, dit la *Leçon*, aucune fête en l'honneur des sept évêques missionnaires. » Eh bien ! que faut-il en conclure ? qu'ils n'y ont pas apporté la foi ? La conséquence serait par trop forcée. Pour qu'une fête liturgique eût été instituée en l'honneur des sept évêques, il aurait fallu qu'ils eussent été unis dans la mort par le martyre. C'est ainsi qu'on fête ensemble les sept Dormants, les quatre Couronnés, les sept Frères et leur mère, etc. Ce n'est pas le cas des sept évêques ; car s'ils ont été envoyés ensemble dans les Gaules, c'était pour y prêcher l'évangile dans les lieux qui leur avaient été assignés. Mais s'ils n'ont jamais eu de fête commune, on les a toujours honorés d'un culte public dans les églises dont la fondation leur est attribuée.

Ce qui vient à la suite de ce passage est parfaitement raisonné, et puisque nous devons consigner ici le *pour* et le *contre*, il faut le reproduire.

« Sans doute le fait (de la mission des sept évêques) n'est pas invraisemblable en lui-même : cependant il faudrait d'abord le débarrasser de sa date, car ce n'est pas en 250 que le pape ou plutôt les prêtres romains (puisque du 20 Janvier au 31 décembre il n'y eut point de pape) auraient pu organiser une mission en pays lointain. »

Mais ce travail a déjà été fait cent fois. Tous les critiques des deux parties sont d'accord pour déclarer que l'époque assignée à cette mission par l'évêque de Tours est contraire à toutes les données de l'histoire ; et c'est alors qu'ils se divisent et adoptent les uns une date les autres une autre, selon l'opinion qui les préoccupe... Qu'en pense le savant professeur ? Nous attendons qu'il se prononce à son tour. Poursuivons la citation.

« Enfin le nombre mystique de sept envoyés est propre à faire soupçonner que nous avons ici une combinaison ingénieuse comme les légendes en offrent tant. Il est donc probable que le souvenir de la mission des sept évêques envoyés par le siège apostolique n'est autre chose qu'une expression symbolique de la marche de l'évangélisation primitive telle que la concevaient les clercs gallo-romains (?) du sixième siècle et du sentiment qu'ils avaient de la parenté entre leurs églises et celle de Rome. »

Voilà une explication probablement toute neuve ; on était loin de s'y attendre, après les découvertes scientifiques et les discussions approfondies d'une pleïade d'érudits, qui ont répandu tant de lumières sur la question des origines et en particulier sur celle des sept premiers missionnaires de la Gaule. M. Duchesne n'en tient pas compte. Ce qu'il vient d'écrire est la récusation d'une pièce qui a toujours été considérée, sauf sa date, par tous les savants de toutes les opinions, comme un monument historique ; monument *incertæ sedis*, si l'on veut, d'après le langage des archéologues, mais dont le classement n'est pas chose impossible. Les sept envoyés sont devenus, sous la plume fascinatrice de l'habile logicien, un *nombre mystique*, une *combinaison ingénieuse*, une *expression symbolique de la*

marche de l'évangélisation, dans les Gaules ; et la mission des sept évêques s'est évanouie comme une vision brillante!.. Est-ce que l'imagination du professeur s'égare ? Ou bien saisissons-nous mal sa pensée ? Qu'y a t-il au fond de tout cela ? Les sept évêques ont-ils existé, dans un temps ou dans un autre ? Il n'y a pas à en douter. Saint Trophime d'Arles, saint Gatien de Tours, saint Paul de Narbonne, saint Saturnin de Toulouse, saint Denys de Paris, saint Austremoine de Clermont, saint Martial de Limoges, ont bien réellement vécu dans les Gaules ; ils y ont fondé des Eglises et y sont morts ; saint Grégoire dit même que deux d'entre eux y ont reçu la palme du martyre, et les autres, seulement la couronne des confesseurs. Enfin de temps immémorial des autels sont dressés à leur mémoire, où les reliques de plusieurs d'entre eux sont vénérées. Ce sont donc des personnages bien réels et leur venue dans la Gaule n'est pas un mythe. Or qu'ils aient été envoyés tous les sept en même temps, comme ceux qui ont évangélisé l'Espagne (1) ; que le nombre septénaire soit vrai ou faux, qu'un nom ait été substitué à un autre, qu'importe ? Ce n'est plus là qu'une question secondaire à élucider. L'essentiel est de savoir si un nombre plus ou moins grand de prédicateurs a été envoyé dans la Gaule, aux premiers temps de l'Eglise. S'ils étaient sept, on est libre de voir là un *nombre mystique*, tant que l'on voudra, quoique ce ne soit pas le nombre adopté par le Sauveur, qui était de 12 apôtres et de 72 disciples. Quant à y voir une *expression symbolique de la marche de l'évangélisation telle que la concevaient les clercs gallo-romains du*

(1) Le martyrologe d'Adon, évêque de Vienne, fait mention, au 15 Juin, de sept évêques ordonnés à Rome par les Apôtres et envoyés en Espagne prêcher l'évangile. Migne. *Patrol lat.* T. CXXIII.

VIe siècle, cela nous est impossible, cela nous dépasse, parceque la raison de ce symbolisme nous échappe. On peut conclure de ces réflexions que Grégoire de Tours s'est trompé sur l'époque de la mission des sept prédicateurs, mais que cette mission fut bien réelle et enfin qu'elle devait être de beaucoup antérieure au règne de Dèce.

Après avoir écarté le témoignage de l'historien des Francs, le rédacteur des *Leçons* en vient à examiner la valeur des traditions locales, touchant l'établissement des Eglises gauloises, au premier siècle. Il veut que l'on s'entende d'abord sur le mot de tradition. « S'il est prouvé, dit-il, que ces choses sont crues depuis dix-huit siècles, c'est qu'elles sont vraies. » Mais on n'arrivera jamais à prouver ces choses aux adversaires de l'apostolicité, s'ils récusent toutes les pièces de bon aloi qu'on leur présente, comme vient de le faire M. Duchesne. « En fait, ajoute-t-il, aucune des traditions de ce genre ne peut s'autoriser d'un document certain antérieur au IXe siècle.» (1) Puis, il fait une peinture des tristes périodes que l'Eglise a eu à traverser en Gaule avant et après les premiers rois carlovingiens, pour avoir l'occasion de dire qu'en songeant à cet état de décadence, « on est déjà tenté de soupçonner fortement des récits qui sortent de ces ténèbres. » Enfin il parle des falsifications pieuses, des histoires feintes et des donations apocryphes qui n'étaient pas rares en ces temps-là, et même des fausses décrétales... Tout cela pour démontrer sans doute que nos traditions n'ont aucun fondement. Arrêtons-nous un peu ici pour réfléchir.

(1) L'auteur a oublié sans doute ce qu'il a dit plus haut des *passions* recueillies par Ruinart *dont aucune n'est antérieure au déclin du IVe siècle*. Il y a loin du IVe au IXe siècle.

Il est bien probable que personne ne pense à exiger des partisans de nos traditions les manuscrits originaux où sont consignés les actes des saints et des martyrs gaulois des premiers âges. Il ne peut donc être question ici que de copies plus ou moins fidèles de ces documents primitifs. Bien plus, si l'on considère qu'au bout de quelques siècles, le temps, autant que les hommes et les désastres accidentels ou autres, a détruit d'ordinaire ces monuments fragiles du passé, il faut avouer qu'aux XIe et XIIe siècles, ce ne sont plus généralement que des reproductions de seconde ou de troisième main que l'on peut rencontrer dans les archives, mieux gardées aujourd'hui, des traditions antiques. C'est donc déjà un beau titre pour un manuscrit de remonter aux XIe et XIIe siècles, un titre plus marquant d'accuser le IXe siècle. Du reste l'âge importe peu. Des copies très anciennes peuvent porter des traces d'altération et d'autres relativement modernes, en être exemptes. Dom Ruinart a collectionné des passions qu'il a estimées vraies; où les a-t-il trouvées, si ce n'est dans les manuscrits des IXe, X^e^, XIe et XIIe siècles? Est-ce que saint Céran, évêque de Paris au commencement du VIIe siècle, n'a pas fait recueillir les actes des martyrs? Ces vies remontaient donc à une époque antérieure. Or, la question qui se pose naturellement en face de ces vieux témoins du passé, est celle-ci: déposent-ils, oui ou non, en faveur de la vérité? ces témoins inconscients ont-ils été corrompus par des imposteurs ou des ignorants? Il nous semble que cette question peut être résolue. Des maîtres en critique ont posé des règles pour faire le discernement du vrai et du faux, à cet égard. Il suffit de les suivre et de faire mieux encore, si possible, à l'aide des procédés scientifiques actuellement en usage. Puisque, d'après

le docte professeur, on ne se gênait guère aux temps de la décadence dont il parle, pour fabriquer de fausses histoires et même des chartes apocryphes, c'est qu'on en a découvert et prouvé la fausseté. Ne peut-on pas le faire encore et toujours, et démêler, dans une légende évidemment interpolée, un récit sincère d'une falsification pieuse ? C'est ce que M. Faillon a fait pour la vie de sainte Madeleine (1), M. le chanoine Arbellot pour celle de saint Saturnin. Ce dernier a même eu le bonheur, dans ses recherches à la bibliothèque nationale, de retrouver une copie ancienne de la passion authentique du martyr de Toulouse, où manque, notons-le bien, la fameuse date du consulat de Dèce et de Gratus (2). Malgré cela, les contradicteurs, tels que M. Duchesne, n'en persistent pas moins, après le renversement de nos monuments hagiographiques, à retenir comme certaine et historique, cette seule légende, avec sa date interpolée. Alors que faire pour satisfaire les exigences de l'Ecole qui se dit *historique* ? Espérons pourtant que la conscience de ses adeptes se formera et deviendra moins scrupuleuse.

Voici le dernier argument présenté contre les revendications de l'école traditionnelle au sujet des origines : c'est que celles-ci ont été ignorées de saint Irénée, de Sulpice-Sévère et de Grégoire de Tours. L'auteur l'appelle un *argument grave :* il n'est que spécieux.

Avant de l'examiner, on peut avancer, à priori, avec Honoré de Sainte Marie, (3) que l'argument tiré du silence des historiens, ne peut avoir quelque valeur

(1) *Monum. inéd.* t. II, page 433.

(2) L'abbé Arbellot, *Saint Denys de Paris*, p. 12.

(3) Honoré de Sainte Marie, *réflexions sur les règles de la critique*, Dissert. III, § III.

qu'autant qu'il est démontré que ces écrivains ont certainement pu et du parler des faits dont il s'agit. Encore est-il hors de doute que les meilleurs n'ont pas dit tout ce qu'ils auraient pu dire. Ajoutons que la question des *Origines* qui nous passionne et dont l'importance se mesure pour nous sur la distance qui nous en sépare, n'avait certainement pas le même intérêt pour les écrivains des premiers siècles, lesquels du reste s'occupaient fort peu d'histoire locale. Citons maintenant l'auteur.

« Saint Irénée, dans ses controverses avec les gnostiques, donne une grande importance à l'argument de la tradition. La vraie doctrine est pour lui celle qu'enseignent les églises apostoliques... Comment croire que le saint docteur ayant sous la main les souvenirs imposants dont il s'agit, ne se soit pas empressé de les citer et de s'en faire une arme ? »

N'est-ce pas ce qu'a fait le saint évêque de Lyon ? N'a-t-il pas invoqué, comme M. Duchesne vient de l'avouer lui-même, le témoignage des églises celtiques, en faveur de cette tradition ? Qu'avait-il besoin de les citer nominativement ? Elles n'étaient pas des églises apostoliques, dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire de ces églises dont le nom figure dans les Saintes Lettres et auxquelles les apôtres avaient adressé des épîtres. Saint Irénée du reste ne mentionne ces dernières elles-mêmes que d'une façon générale, à part Rome et Smyrne. Il n'écrivait pas plus pour la Gaule que pour le reste de la chrétienté. On ne voit donc pas pourquoi il aurait nommé spécialement les églises des Gaules plutôt que celles des autres contrées.

M. le professeur d'histoire aurait même voulu que ce grand docteur en appelât, contre les docètes, au témoignage des disciples du Sauveur venus dans les

Gaules. C'est aller un peu loin. « Comment croire' dit-il, qu'il n'ait pas allégué, par exemple, les témoins de la vie et de la mort du Sauveur, Lazare, Marie-Madeleine, Zachée, pour refuter le docétisme de ses adversaires ? » Et quand il l'aurait fait, est-ce qu'à sa parole Lazare serait sorti pour la seconde fois du tombeau ? Est-ce que Marie-Madeleine et Zachée seraient revenus sur terre, pour attester qu'ils avaient, comme saint Jean, vu de leurs yeux et touché de leurs mains le Verbe de vie ? (1)

Passons à Sulpice-Sévère.

« Sulpice-Sévère n'est pas qualifié pour affirmer que les martyrs de Lyon soient les premiers martyrs des Gaules ni que le christianisme ait été prêché en Gaule plus tard qu'ailleurs. Cependant on doit conclure de son *serius trans Alpes religione suscepta* qu'il n'avait nulle idée d'une évangélisation par les disciples immédiats de Jésus-Christ ou des apôtres. Ce mot est incompatible avec une telle idée. »

Nous nous permettrons de faire observer d'abord à l'auteur que quand on a rejeté le texte d'un écrivain, on perd le droit d'en conclure quoi que ce soit ; ensuite, qu'il y a ici une sorte de contradiction : puisque Sulpice n'est pas *qualifié* pour affirmer que les martyrs de

(1) I. Joan. I, 1. C'est la deuxième fois dans cette leçon que le professeur parle des apôtres de la Provence et met en doute leur venue dans la Gaule. Cela nous paraît bien osé en présence du prodigieux travail de M. Faillon. Voici ce qu'en pensait naguère l'illustre évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup. «... Les travaux si remarquables et si remarqués d'un vénérable sulpicien, M. Faillon, ont suscité partout des écrivains,.. qui ont rendu à nos grandes Eglises leurs titres de noblesse, et remis en possession de l'apostolicité celles de Marseille, d'Arles, de Narbonne, de Limoges, et d'autres encore. » *Lettre de Mgr Dupanloup* à M. l'abbé Cochard, à propos de sa brochure sur *saint Altin.*

Lyon soient les premiers des Gaules, etc, comment alors peut-on déduire de son silence qu'il n'y a pas eu d'autres martyrs avant la persécution de Marie-Aurèle, et que les traditions que nous défendons n'ont pas existé, par la seule raison qu'il n'en parle pas ? Enfin, non-seulement, il ne dit rien de contraire, mais il nous semble, comme nous l'avons montré plus haut, que les mots *serius religione suscepta*, renferment une mention implicite en faveur des origines. Ils donnent certainement à entendre que la foi chrétienne avait été prêchée comme partout, dès le principe, dans la province des Gaules.

« Mais c'est surtout, ajoute la Leçon, le silence de saint Grégoire de Tours qui est étonnant. » Pour en convaincre le lecteur, le savant professeur retrace en quelques lignes la vie si accidentée de ce grand évêque ; il parle de son éducation à Clermont, de sa parenté avec les personnages les plus considérables de l'empire franc, de ses nombreux voyages à travers la Gaule, de l'intérêt qu'il prenait à visiter les sanctuaires des saints, et de la crédulité avec laquelle il accueillait et racontait les histoires édifiantes, etc. Mais tout cela ne nous dit point qu'il se soit positivement occupé de la question des origines chrétiennes, qu'il s'en soit informé dans ses voyages, ni surtout qu'il ait eu l'idée d'en écrire la relation. Quand on parcourt *l'histoire des Francs*, ou les *récits des temps mérovingiens*, par A. Thierry, on voit que cet évêque, appelé de tous côtés pour arranger des différends et traiter d'affaires politiques et religieuses, avait assez des préoccupations présentes, sans s'adonner à la recherche des évènements écoulés depuis quatre ou cinq cents ans. Au début de son histoire, il ne s'en occupe pas davantage ; il n'annonce pas qu'il va faire une chronique de la

Gaule chrétienne; loin de là, il prendra dans Eusèbe et saint Jérôme un résumé des principaux faits de l'histoire générale jusqu'à son époque (1). Et si, chemin faisant, il trouve quelque chose de spécial à rapporter sur son pays, il le raconte brièvement et souvent sans ordre et sans critique, comme il appert de sa mention des sept évêques. Et c'est du silence de cet historien que l'on voudrait conclure que la Gaule n'a pas eu d'Eglises constituées dès le premier siècle !

Du reste, Grégoire de Tours, tout bien pesé, est encore celui qui a le plus parlé de ces origines, et l'on pourrait opposer l'auteur de la gloire des martyrs, à l'historien des Francs, ne serait-ce que pour détruire les conséquences que l'on prétend tirer de son silence. Ainsi ce même Saturnin de Toulouse qu'il fait venir sous Dèce, sur la foi d'une légende, il le dit envoyé par les *disciples des Apôtres*, dans son ouvrage de la *Gloire des martyrs* (2); il y rapporte encore que saint Eutrope, évêque de Saintes a reçu sa mission du pape saint Clément (3). Cette ville ne pouvait cependant pas être évangélisée avant Arles, Narbonne, Vienne et Limoges. Et pourquoi donc tous les critiques de bonne foi, après avoir débarrassé de sa date apocryphe la mission des sept évêques, comme l'a fait M. Duchesne,

(1) Il serait même très facile de prouver, pièces en main, que Grégoire de Tours, dans ses ouvrages, se proposait surtout de parler des saints dont la vie n'était pas encore connue. Il écrit dans la préface de la *Gloire des Martyrs* : « Aliqua de sanctorum miraculis, quæ *hactenus latuerant*, pandere desideramus... » et dans le prologue de la *Gloire des confesseurs* : « In primo libello inseruimus aliqua de miraculis Domini, ac Sanctorum Apostolorum, reliquorumque martyrum quæ *hactenus latuerant*. » Son silence sur les saints de la Gaule n'a donc rien d'étonnant. Il serait plutôt une preuve que ces saints y étaient très connus partout.

(2) Gregor., *de Gloria mart.* Lib. I. cap. 48.

(3) Loc. cit. Lib. I. cap. 56.

ne consentent-ils pas à les reconnaitre pour les fondateurs de nos Eglises gauloises, au premier siècle ? Il nous semble que les témoignages de Sulpice-Sevère et de Grégoire de Tours étant écartés, il n'y a plus de raison pour contester ce fait. L'argument que le savant écrivain appelle grave et même décisif, n'a donc aucune force contre nos traditions chrétiennes. Et si l'histoire primitive de nos églises est perdue, comme il le dit à la fin de sa note sur nos listes épiscopales, il faut pourtant reconnaître que les noms de nos premiers prédicateurs gaulois n'ont pas été ensevelis sous les ruines C'est assez pour nous révéler la date mémorable de notre appel à la foi.

M. l'abbé Duchesne parle ensuite des martyrologes. « En même temps que Grégoire de Tours rédigeait ses ouvrages, un clerc de l'Eglise d'Auxerre publiait une nouvelle édition du martyrologe dit de saint Jérôme. Dans les rédactions antérieures de cette compilation les saints gaulois n'avaient qu'une faible part. La principale modification introduite par l'éditeur auxerrois fut l'addition de ces saints au texte primitif. Ces additions sont très nombreuses; elles correspondent très bien, quoiqu'il n'y ait pas eu entente, avec les données de l'évêque de Tours sur les saints vénérés de son temps. Or dans ce document hagiographique si autorisé il n'y a pas la moindre trace des traditions prétendues; certaines indications sont même inconciliables avec leur existence... »

Le rédacteur des Leçons aurait du citer ici le martyrologe dont il parle et le nom de son compilateur, car ces catalogues sont très nombreux. Quel est donc ce clerc de l'église d'Auxerre, *contemporain* de Grégoire de Tours, qui aurait fait une nouvelle édition du martyrologe de saint Jérôme? Nous avouons ne

pas le connaître. Il y eut, à Auxerre, à la fin du IXe siècle, un moine bénédictin du nom de Hericus, ou Heinricus, qui écrivit en prose et en vers la vie de saint Germain et fit de nombreuses éditions du martyrologe d'Usuard(1). C'est peut-être celui auquel M. Duchesne fait allusion. Mais ces additions ne concordent pas plus avec les données de Grégoire qu'avec les traditions de nos églises. Ce martyrologe comme presque tous les autres, n'est qu'un simple calendrier indiquant le jour de la fête des saints, sans autre mention historique. Du moins les exceptions sont très rares.

Quoiqu'il en soit, on ne peut tirer des martyrologes et des calendriers aucun argument pour ou contre les origines, car ces compilations n'ont été rédigées qu'à l'aide des anciennes légendes et des relations éparses dans les vieilles chroniques. Elles n'ont donc pas de valeur par elles-mêmes. Elles ne peuvent que servir de jalons pour remonter aux sources de la tradition.

M. l'abbé Duchesne qui a voulu démontrer par le silence de l'histoire l'absence complète de tous ces souvenirs hagiographiques avant le IXe siècle, se demande en forme de conclusion, *dans quels canaux souterrains ils se dissimulaient aux regards des historiens* dont il vient de parler... « On pourra louer ou blâmer, dit-il, les sentiments et les procédés qui les ont mis plus tard au jour. Cela n'importe pas ici. Ce qui importe c'est de constater que cette apparition est trop tardive, trop isolée des souvenirs antérieurs (?) pour n'être pas suspecte. »

Il y avait donc des souvenirs antérieurs? Dès lors il fut possible de les réveiller et de les mettre au jour.

(1) Migne. *Patrol. lat.* T. CXXIV, col. 1129 et seq.

Les *canaux souterrains* où se cachaient les vestiges des traditions primitives, aux temps de Sulpice-Sévère et de Grégoire de Tours, après les immenses désastres qui bouleversèrent la Gaule, n'étaient pas autres que ceux où se dérobent encore, aujourd'hui même, aux yeux des chercheurs, beaucoup de richesses scientifiques et littéraires dont la découverte fera la joie et le tourment des savants à venir. Il n'y a pas si longtemps qu'on a découvert le manuscrit du moine Richer et avec lui l'histoire presque ignorée jusqu'alors du Xe siècle (1). Il ne faut donc pas se hâter d'accuser le silence des anciens historiens, surtout au sujet de traditions aussi concordantes et aussi persistantes que celles qui nous occupent. Il est mieux de patienter : le temps est un grand révélateur des mystères des temps passés.

Enfin, nous devons conclure nous-même.

Nous pensions en commençant la lecture de la Leçon de M. Duchesne, sur les origines chrétiennes de la Gaule, qu'il allait exposer avec impartialité le *pour* et le *contre* de cette question controversée, en laissant à ses lecteurs le libre choix de l'examen et le droit de formuler leur jugement. C'était une erreur : cette leçon est une véritable thèse, et nous avons eu le regret de constater que le *pour* y est très vague, et le *contre* fortement accentué. Souvent même celui-ci prend le diapason de l'objection vive et pressante. C'est pour cette raison que nous nous sommes permis,

(1) Tout récemment encore, M. Aubé a trouvé à la Bibliothèque Nationale, un manuscrit inédit, de provenance orientale (n° 1468, f. grec, f° 134), inconnu de Tillemont et de Ruinart, contenant les Actes de trois martyrs de Pergame, sous Dèce. La rédaction en est plus brève, plus simple et plus raisonnable, que celle des autres manuscrits connus. Voir *Revue archéol.* Décembre, 1881, p. 354.

après beaucoup d'hésitations, de réfuter les arguments de l'honorable professeur, craignant que l'influence de sa parole ne vint à paralyser l'ardeur des écrivains qui travaillent dans le sens opposé. Nous serons heureux du résultat de ce travail très imparfait et surtout très incomplet, si nous avons pu empêcher l'HISTOIRE, de prescrire contre la TRADITION trop malmenée, et contribuer, pour notre faible part, à tenir encore grand-ouvert le champ de la discussion, au sujet des Origines chrétiennes des Gaules.

L'abbé Ad. HENAULT.
Aumonier des Sœurs de la Providence de Chartres.

CÉRÉMONIAL

DE LA PROMOTION DU DOCTORAT EN THÉOLOGIE

DANS L'ANCIENNE UNIVERSITÉ D'ANGERS

La *Revue* a publié déjà plusieurs documents sur l'histoire, l'organisation, les statuts de nos anciennes facultés de Théologie (1) ; il y a là d'utiles indications à noter, de vénérables traditions à renouer. Le travail que nous donnons aujourd'hui est inspiré par les mêmes préoccupations et tend au même but.

Ritus almæ facultatis theologiæ in Universitate Andegavensi ad creandum doctorem (1).

IN SUPPLICATIONE

Licentiati qui ad Doctoratum promoveri volent, pro eo actu atque pro vesperiis sicut in omnibus aliis actibus (II) *Facultatis pro more supplicent ab eâ dies suos suscepturi. Insuper ab Universitate diem postulabunt pro Laureâ doctorali* (III).

IN VESPERIIS

Sublatæ sunt orationes criticæ sive Baccalaurei adversus respondentem in Aulicâ candidatum, sive terminorum Interpretis adversus Licentiatum; sed iste (terminorum interpres) ex inferiori Cathedrâ proponet argumenta Licentiato Doctorando, qui tres propositiones ex Evangelio desumptas, unam terminorum interpreti, alteram Domino Decano, aliam Magistro Seniori proponere debuit, suam cuique tribuendo schedulam, aut aliis Magistris (IV) *qui in eorum locum*

(1) Voir tom. 33 pag. 128 et 377.

deputati a facultate disputent adversus doctorandum (V).

Unus e Baccalaureis proponet candidato respondenti pro Aulicâ contradictiones quas judicabit in Thesi (VI) *occurrere, deinde arguet in unam positionum Theseos.*

Magister Præses Aulicæ diem doctoræ assignabit in crastinum in aulâ D. Episcopi Andegavensis (VII).

IN DIE DOCTORÆ

Doctora celebrabitur hora nona matutina (VIII). *Bidelli Universitatis deducent Doctorandum* (IX) *in aulam Episcopalem* (X). *Ibi* (XI) *præses* (XII) *Aulicæ actum auspicatur ab oratione latina de Theologiæ laudibus et Doctoris officio. Quâ finitâ, a Doctorando exigit juramentum* (XIII) *infra descriptum, qui flexis genibus et dextrâ manu super librum Evangeliorum appositâ illud præstat.*

Juramenta præstanda a Doctorando in manus sui Regentis :

Juras te nihil unquam ex animo dicturum, docturum vel scripturum contra Scripturam Sacram, Traditionem Apostolicam, Concilia Œcumenica et Decreta Summorum Pontificum et consensum unanimem Doctorum ?

R. Juro.

Juras te fidem Catholicam, Apostolicam et Romanam profiteri et semper professurum, docturum et propugnaturum contra quascumque hæreses pro posse tuo ?

R. Juro.

Juras te rejicere, condemnare, rejecturum ac condemnaturum opiniones quascumque a S. Matre Ecclesia, Concilis et Summis Pontificibus rejectas, anathematizatas, maxime quinque propositiones Cornelii Jansenii

ex ejus libro cui titulus est *Augustinus* excerptas, et in sensu a Jansenio earum auctore intento damnatas a Summis Pontificibus Innocentio X et Alexandro VII, juxta formulam ab eodem Alexandro præscriptam, et ab universo Galliæ clero subscriptam ?

R. Juro.

Juras te jura, libertates, privilegia, consuetudinesque et statuta Facultatis Theologiæ Andegavensis servaturum, ad quemcumque statuum deveneris ?

R. Juro.

Juras quod D. Rectori et D. Decano hujus Facultatis ac Magistris tuis antiquioribus in gradu honorem deferes et reverentiam ?

R. Juro.

Juras quod comparebis in congregationibus Facultatis tum ordinariis quam extraordinariis, cessante legitimo impedimento, ibidem deliberaturus secundum conscientiam tuam, amore, odio et favore rejectis, et quod ibidem deliberata et conclusa secreta tenebis ?

R. Juro.

Juras quod intereris missis Facultatis ac omnibus actibus publicis et disputationibus in hac Facultate celebrandis, cessante legitimo impedimento ?

R. Juro.

Juras quod servabis unitatem, pacem et concordiam inter collegas seculares et regulares qui sunt de gremio et consortio hujus Facultatis ?

R. Juro.

Quo præstito, Præses :

Ego N., Doctor, regens XIV auctoritate Apostolicâ et Regiâ commissus a Facultate, te creo, formo et nomino

1 Juramento.

Doctorem in Sacrâ Facultate Theologiæ Universitatis Andegavensis. Do tibi potestatem hic et ubique terrarum Theologiam docendi, verbum Dei prædicandi, scripturam sacram interpretandi, et ad jura, immunitates et privilegia huic graduì concessa per Summos Pontifices et Christianos Reges te admitto, hujusque gradùs insignia tibi trado, et inter collegas ordinem sessionis assigno; ac inter Magistros hujus Facultatis coopto. In nomine Patris + et Filii et Spiritùs Sancti. Amen.

Illi biretum (XV) *imponit, formato prius super capite ejus crucis signo.*

Deinde novus Doctor orationem latinam super themate Theseos habet, et, more in actibus servari solito (XVI), *evocat parvulum qui quæstionem agitet in utramque partem, et Respondenti solvendam relinquat. Respondens, priusquam illam solvat, juramenta emittit, legit et probat Theses. Postea respondet tribus mediis a novo Doctore proponendis, quibus propositis, Præses Aulicæ unum medium proponit, postea Decanus, vel qui vices Decani obivit in Vesperiis, unum etiam medium proponit.*

Quo finito, novus Doctor gratias agit Deo, D. Rectori, Canonicis Ecclesiæ Andegavensis, Sapientissimis Magistris Theologiæ, Antecessoribus, Doctoribus Medicis, Artium professoribus, et aliis Universitatis suppositis (XVII).

Deinde Bidelli Præsidem et novum Doctorem (XVIII) *ducunt ad majus altare Ecclesiæ S. Mauritii,* (XIX) *ubi novus Doctor, genibus flexis, dextrâ manu super altare* (XX), *juramentum hoc, quod exigit Præses, præstat :*

Juras super Reliquias Sanctorum et sanguinem Martyrum te fidem Catholicam, Apostolicam et Romanam

propugnaturum usque ad sanguinis profusionem (XXI) ?
R. Juro.

Quo præstito, Præses et novus Doctor deosculantur altare (XXII).

IN REGENTIA

Postridie Doctoræ fit lectio solemnis quæ Regentia dicitur ; adsunt Sapientissimi Magistri ad eam invitati in actu Doctoræ ; ex quo fit emolumentorum particeps ipse qui legit (XXIII).

NOTE I.

C'est le cérémonial de l'ancienne Faculté de Théologie d'Angers.

Pour établir ce texte, nous avons simplement donné comme *rubriques* les articles 24, 53 et 54 des derniers statuts de la Faculté ; et nous avons intercalé dans ces *rubriques* les formules à réciter. Autant que nous le pouvons savoir, les unes et les autres étaient jusqu'ici inédites (1).

NOTE II.

On n'était admis à recevoir le doctorat en théologie, qu'après avoir passé toute une série d'actes. D'abord, pour obtenir de faire ses cours théologiques à la Faculté, il fallait avoir pris le grade de *Maître ès-arts*, et ensuite avoir déjà employé trois ans à l'étude de la Théologie. Pendant les trois années que l'on passait à

(1) Voyez Bibl. d'Angers, ms. 1029, carton IV, *Faculté de Théologie*.

la Faculté, il fallait subir avantageusement, en entrant, l'épreuve de la *tentativa*, puis, au bout de six mois, celle du *magnum principium*, avant de recevoir la bénédiction du baccalauréat; et avant de recevoir celle de la licence, l'étudiant avait à passer les actes de la *major ordinaria*, de la *minor ordinaria* et de la *jorina*. Ce sont là les actes auxquels on se faisait admettre en adressant une très humble demande à la Faculté, dans une des séances qu'elle tenait.

Le prologue des statuts de la Faculté, du 7 janvier 1677, a justifié dans un beau langage l'institution de ces longues épreuves à subir pour arriver au grade du doctorat. Voici la teneur de ce document :

Cum vera et æterna hominis salus maximè a rerum credendarum et agendarum cognitione ac doctrinà pendeat, etiam summa Dei Optimi et Maximi bonitas Ecclesiæ suæ Doctores et Magistros providit, qui suà eruditione et exemplo clarissimo cæteris hominum ad scientiam et pietatem præducerent facem. Sed ne quis temerè et absque legitimis studiis, prævià missione et probatione ad hoc divinum musus subeundum sese ingereret ; idcirco a majoribus nostris definita sunt certa studiorum curricula, statuta ingeniorum exercitia, quidam honorum gradus constituti, quibus ritè dimensis ad præcellentissimam, et ab optimis quibuscumque ingeniis expetitam Docturæ dignitatem, ductu et auspiciis Antecessorum Theologiæ Doctorum, ascendere jussum est.

NOTE III.

Les registres contenant les procès-verbaux des actes de la Faculté de Théologie, nous apprennent comment et en quelles circonstances le candidat pour le doctorat présentait sa demande au Collége des Docteurs régents Voici le procès-verbal d'une de leurs séances

de 1789, dans laquelle fut faite une demande de ce genre :

Die martis decimâ februarii anni millesimi septingentesimi octogesimi noni, post celebratum in æde sacra RR. PP. Carmelitarum missæ sacrificium, juxta fundationem s. m. n. (1) Avril, hujus facultatis dum viveret doctoris regentis, habita est in eorumdem patrum capitulo ordinaria S. facultatis congregatio, in quà præsentes fuere ss. mm. nn. (2) Robin decanus, Bibay, Boumard canonicus, du Tremblier, Boumard Rector, S. Crucis, Tremblay, Barot, Waillant, Bellangerie, Le Roy, Mancel, Touchet, Le Noir, Tardif, doctores regentes ; adfuerunt etiam ss. mm. nn. Forest et Meignan, doctores nondum regentes.

Relectis et confirmatis mensis januarii proximè elapsi conclusionibus, D. Petrus Soulat, presbyter Benedictinus e congregatione S. Mauri, s. theologiæ licentiatus et professor in Collegio Regalis Abbatiæ S. Albini andegavensis humillimè supplicavit pro Laureà doctorali; cujus vota benigne excipiens S. Facultas diem mercurii 18 am mensis præsentis assignavit ad celebrandas ejus vesperias ; ac s. m. n. Joannem Renatum Forest S. hoc ipso actu inter doctores regentes computandum designavit qui ipsi die ab universitate assignenda lauream doctoralem imponat. (3)

NOTE IV.

Ces noms de *Dominus Decanus*, *Magister Senior*, *alii Magistri* désignent des Docteurs de différentes classes. Le corps des Docteurs régents de la Faculté de Théologie d'Angers était en effet partagé en quatre classes :

La première classe, celle des *Doyens*, se composait des cinq plus anciens Docteurs.

(1) Sapientissimi Magistri nostri.

(2) Sapientissimi Magistri nostri.

(3) *Commentaria*, *Facultatis Theologicæ andegavensis*, Bibl. d'Angers, ms. 1018.

La seconde, celle des *Anciens* (*Seniores*), comprenait les cinq Docteurs séculiers qui suivaient, selon l'ordre de la réception.

Le reste des Docteurs séculiers formaient la troisième classe.

Tous les Maîtres réguliers constituaient la quatrième classe (1).

NOTE V.

L'acte solennel de la collation du doctorat était donc précédé d'une soutenance qui avait lieu à un jour différent. En effet : « L'approbation des licences, nous dit M. de Lens, comprenait trois actes essentiels : l'examen qui la préparait, la cérémonie religieuse ou bénédiction, qui en était la principale manifestation ; enfin la délivrance aux récipiendaires de leurs lettres de grade visées et scellées par qui de droit, pour en conserver le souvenir (2). »

La bénédiction n'était donnée au nouveau docteur qu'après un examen préalable ; et si primitivement, le jour de la collation du grade, un examen solennel avait lieu, cet examen était lui-même alors préparé par un autre. Les statuts de l'Université, de 1373, nous parlent de cet examen *privé* qui devait être fait par le Maître-École ou Chancelier et les professeurs, et qui préparait l'examen *public*. La Faculté de Théologie n'était pas encore érigée au XIVe siècle : mais il est probable qu'elle accepta, au siècle suivant, la coutume observée dans la Faculté de Droit.

(1) Voy. *Statuta Facultatis Theologiæ in Universitate andegavensi*, *art.* 5.

(2) *Facultés, Colléges et professeurs de l'Université d'Angers*, 1876, *p.* 88.

NOTE VI.

Les thèses du répondant étaient des *positions* en petit nombre, souvent neuf ou dix, formulées sur un même point de la doctrine. Elles étaient imprimées soit sur un cahier de papier, soit sur une feuille unique quelquefois très longue et quelquefois aussi de satin blanc. Elles portaient en tête une dédicace :

Deo Optimo Maximo, Christo... Virgini Deiparæ, etc.

Et elles étaient terminées par cette formule :

Has theses, Deo duce, et auspice Deiparâ, tueri conabitur, N. Die... mensis.., anno Domini... horâ... in aulâ, etc.

Ou par cette autre :

Domini doctores disputaturi :
N. N.
Proponebat Andegavi N...
Pro tali actu.

Après que ses thèses avaient été examinées et acceptées par un jury de docteurs, celui qui devait répondre dans un acte, avait à afficher les mêmes thèses, et à en distribuer des exemplaires, avant la séance, aux membres du corps académique et à d'autres personnes. C'est ce que prescrivait le statut suivant :

Quilibet Responsurus Theses suas valvis publicis affigi curabit et triduo ante diem in Thesibus assignatum in togâ scholari (si sit secularis) et in habitu suæ religionis (si sit regularis) honeste comitatus, bidello cum præcedente cum suâ minori massâ prominente super brachium sinistrum,

Theses deferat Dominis Rectori, Decano, Canonicis Ecclesiæ Andegavensis, omnibus Magistris, licentiatis et baccalaureis hujus Facultatis et quibus libuerit aliis (1).

A l'acte lui-même, le répondant devait présenter des exemplaires de ses thèses à certains personnages, et il était tenu de le faire selon des règles déterminées. Vers le milieu du siècle dernier, à propos d'un fait arrivé pendant une soutenance de thèses philosophiques, le Recteur et le Chancelier de l'Université d'Angers plaidèrent l'un contre l'autre dans une séance tenue par les principaux membres de l'Université. Cette dispute donna lieu à statuer ce qui suit :

I. In omnibus disputationibus publicis Facultatis Artium, in quibuscumque Collegiis ab Universitate pendentibus, D. Rectori id honoris deferetur, ut, cùm dignitatis suæ insignibus ornatus primam sedem occupaverit, sive initio, sine decursu actûs, statim respondens duas ei Theses, unam apertam, alteram clausam offerat.

II. Si Dominus Rector et D. Cancellarius, sivè antè, sivè post inceptam disputationem simul ad actum convenerint, illico respondens duas Theses, prout supra cautum est, D. Rectori, statimque Thesim clausam D. Cancellario offeret.

III. Si Dominus Rector absit, vel siquidem adsit, et D. Cancellarius superveniat, alterutro casu, D. Cancellario Thesis clausa offeretur, non à Respondente, sed ab uno ex iis qui Thesibus distribuendis destinati sunt.

Celui qui soutenait publiquement des thèses dans le Collége de la Faculté des Arts, devait également en offrir un exemplaire ouvert à Mgr l'Evêque d'Angers, si le prélat daignait assister à la séance ; aux membres de divers corps de la ville, même au simple particulier à qui les thèses étaient dédiées (2). Des coutumes ana-

(1) *Statuta Facultatis Theologiæ in Universitate Andegavensi, art.* 8.
(2) *Conclusiones Universitatis Andegavensis de actibus publicis Facultatis Artium, die XXVII Julii* 1741. Bibl. d'Angers, H. 3799, 4.

nalogues existaient incontestablement pour la Faculté de Théologie.

NOTE VII.

Dans le registre des actes de la Faculté de Théologie, à la suite du procès-verbal que nous avons cité à la note III, c'est-à-dire le procès-verbal de la séance où Dom Pierre Soulat fit sa demande pour obtenir le Doctorat, nous trouvons immédiatement le procès-verbal de l'acte des *vespéries* du même candidat. Voici la formule usitée pour consigner dans le registre les séances de ce genre, telles que le cérémonial vient d'en être déterminé par la rubrique :

Die mercurii 18ª mensis februarii, celebratæ sunt vesperiæ supradicti D. Petri Soulat, in quibus quæstiones problematicas de more agitaverunt ss. mm. nn. du Tremblier, de Chauvigny, Barat et Tardif ; ad fuerunt ss. mm. nn. exceptis duntaxat...

NOTE VIII.

Nous lisons dans un précieux manuscrit conservé à la bibliothèque du palais épiscopal d'Angers :

« A la prise de bonnet de Docteur de Théologie, on sonne trois sons de la grosse ordinaire depuis huict heures du matin jusqu'à neuf un peu d'intervalle entre chaque son. On n'cesse le dernier devant neuf heures à cause du son de prime. Le sacriste est averti de fairè sonner les trois susdits sons par celui qui doit prendre le bonnet qui lui apporte une thèse quelques jours devant. L'acte se fait dans la grande salle épiscopale, qu'on commance ordinairement sur les dix heures (1). »

(1) *Cérémonial de l'église d'Angers composé par Mre René Lehoreau*

Ainsi, la séance était annoncée par le son d'une des cloches de la cathédrale. Parmi celles-ci, il y en avait une qui était à l'usage de l'Université. Cette cloche se trouve mentionnée dès le XIVe siècle. On l'appelait *campana ordinaria* ou *scholarum*. Elle était bien connue sous ce dernier nom, puisqu'on lit dans la relation des obsèques du roi René : « La grosse cloche sonna et avec icelle la cloche de l'Université. » Vers la fin du XVIIe siècle, on avait cessé de sonner cette cloche pour les séances académiques. Le 6 juin 1690, le chanoine Babin et le docteur Pocquet furent députés à la cathédrale pour obtenir qu'elle fût sonnée de nouveau du moins à l'ouverture et à la clôture des cours. Sur le rapport des commissaires, le chapitre, après avoir mûrement examiné l'affaire, reconnut le droit de l'Université, et accorda la demande, le 15 mars 1691. Le receveur de l'Université payait pour cela sept livres au sacriste de la cathédrale. Les registres des actes de la Faculté de théologie, font foi que la cloche *ordinaire* sonnait au siècle dernier pour annoncer les séances de cette Faculté.

NOTE IX.

A la cérémonie de la doctorande, les candidats marchaient précédés des bédeaux. Selon un document authentique et très explicite du XIVe siècle, Ulger, devenu en 1124 de maître école, évêque d'Angers aurait institué en faveur des bédeaux accompagnant au palais épiscopal les licenciés à former, une collation

sieur Dufresne, prestre, maire chapelain de la Rüe Chevre en la même église, natif de la paroisse de la Pomm raye sur Loire près Montejean en Anjou, commancé en l'an 1692 *et fini en* 1720. *T. III, L. V, p.* 24. *Réception d'un Docteur de Théologie.*

prise à ses propres frais et à ceux de ses successeurs. Il n'y a peut-être pas à faire grand fond sur cette tradition concernant Ulger ; mais il est certain du moins que ce fêtage existait à une époque ; on le maintenait encore dans les nouveaux statuts que l'Université se donnait à elle-même en 1373.

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, au moins, la Faculté de théologie d'Angers avait deux bédeaux, dont l'un portait une grande masse d'argent et l'autre une petite (1).

NOTE X.

Un historien d'Anjou du siècle dernier, P. Vangeard, nous donne la raison pour laquelle l'acte de la collation du doctorat avait lieu dans la grande salle du palais épiscopal. Il s'exprime en ces termes :

« La multitude des étudiants de nos écoles fut ce qui donna occasion d'y introduire les degrés académiques. Soit qu'ils y eussent lieu avant l'épiscopat d'Ulger, c'est-à-dire avant 1124, soit qu'ils n'y eussent été établis que depuis qu'il fût évêque, comme il y a beaucoup d'apparence, il est constant qu'on les y conférait de son temps et même avec beaucoup de solennité.

« L'académie, pour reconnaître qu'elle devait son origine à l'église d'Angers et à ses évêques, donnait les licences dans le palais épiscopal, c'est-à-dire y accordait à ses candidats la faculté d'enseigner, car le mot licencié ne signifiait alors qu'un homme capable de la régence. On assignait un jour particulier pour cette cérémonie ; l'académie se rendait au palais de l'évêque précédée de plusieurs bedeaux, car elle en

(1) Voir Bibl. d'Angers, ms. 1029, *Faculté de Théologie. Inventaire des meubles, mai* 1677.

avait dès lors ; tous les bacheliers de l'année y étaient licenciés en commun par le ministère du chancelier ou maître-école ; et cette coutume s'observait encore à Angers au commencement du seizième siècle. Une fondation d'Ulger, dont nous allons parler ci-après, fait foy de l'antiquité de cet usage, qui était aussy en vigueur à Paris, il y a près de cinq cents ans. Ne serait-il point passé de l'académie d'Oxford, en Angleterre, dans celle d'Angers, après que les Angevins furent devenus amis des Anglais par le mariage que contracta Geofroy Plantagenet, comte d'Anjou, l'an 1128, avec l'impératrice Mathilde, veuve de l'empereur Henri V et fille d'Henri I, roi d'Angleterre, et son héritière présomptive? Il est sans doute que cette alliance facilitait le commerce des lettres et l'unanimité des usages entre les sçavants des deux nations. Si, dans le temps qu'elles n'avaient aucune relation entre elles, les sçavants Anglais, qui ont toujours fort aimé à parcourir les académies, ne laissaient pas que de venir à Angers, ainsy que fit Geofroi Babion, on peut croire qu'ils y vinrent alors en plus grand nombre et qu'ils y introduisirent, sous l'autorité d'Ulger, la cérémonie de la collation publique et solennelle des degrés, cérémonie ancienne dans l'académie d'Oxford (1). »

Le même historien constate que la Faculté de Théologie conservait encore de son temps l'usage de conférer le doctorat dans la salle du palais des Evêques : « Les licences en droit, dit-il, ne se confèrent plus à Angers dans le palais épiscopal. Cette coutume cependant était si ancienne, si auguste, si honorable à nos évêques, qu'il est surprenant qu'on l'ait laissé insen-

(1) P. Rangeard, *Histoire de l'Université d'Angers*, t. I. p. 100-101.

siblement abolir. La Faculté de Théologie, toujours unie aux évêques de la ville, n'a point laissé prescrire celle qu'elle a eu, dès ses commencements, de donner le bonnet de docteur à ses licenciés dans la salle de ce palais, suivant en cela celle de Paris qui fait aussy ses docteurs dans le palais de l'archevêque (1). »

C'est en effet dans le palais épiscopal de Paris que St Thomas d'Aquin et St Bonaventure soutinrent, le 23 octobre 1257, en présence de toutes les facultés réunies, leur thèse pour le doctorat.

Le registre des actes de la Faculté de Théologie d'Angers rend, dans les termes suivants, compte de la création d'un docteur couronné du bonnet en 1789 :

Die jovis januarii 8° idem M. Meignan Laurea doctorali in aula palatii Illustrissimi ac Reverendissimi Episcopi Andegav a s. m. n. Tardif Laurea doctorali (sic) coronatus est; adfuerunt. ss. mm. nn. exceptis duntax. DD. (2).

Le palais des évêques d'Angers est un superbe édifice construit vers le XIe siècle. Les voûtes du rez-de-chaussée soutenues par de fortes colonnes, supportaient elles-mêmes une magnifique salle occupant la plus grande partie du premier étage. Composée d'une longue nef, et d'une plus petite qui coupait la première transversalement, en manière de *croisée*, cette salle avait la forme d'un T. Il en existait une semblable au palais archi-épiscopal de Reims. Placé dans l'axe de la grande nef, au milieu de la *croisée* et contre le mur du fond, l'évêque, aux séances solennelles, pouvait, dans une telle salle, être vu et même entendu d'un très grand nombre d'assistants. En 1620, la

(1) P. Rangeard, *Histoire de l'Université d'Angers*, t. I. p. 340.

(2) *Commentaria facul. Theol. Andeg.*, Bibl. d'Angers, ms. 1018, p. 72. Voy. ibid. *passim*.

croisée a été séparée du reste de la salle, laquelle par conséquent demeure depuis lors composée d'une seule nef rectangulaire.

C'est dans cette salle du premier étage du palais épiscopal qu'avait lieu, à Angers, la cérémonie de la création des docteurs en Théologie, et au moyen-âge, la bénédiction des licences. Si, comme le suppose P. Rangeard, l'université d'Angers adopta, pour cette dernière cérémonie plusieurs usages de l'Université d'Oxford, on élevait peut-être pour la même séance à Angers, une estrade dans la salle du palais. A Oxford, en effet, on dressait une estrade pour la cérémonie de la doctorande. C'est ce que nous apprend encore Rangeard :

« La solennité avec laquelle le degré de docteur se conférait à Oxford, depuis que Litziame, évêque de Londres, avait fait bâtir ce qu'on appelait l'église de l'académie, était tout à fait digne de remarque. On élevait dans cette église un grand théâtre où les candidats de chaque faculté montaient pour débiter chacun dans son rang leurs harangues et répondre aux difficultés qu'on leur proposait. Ils étaient quelquefois au nombre de cent. On venait à cette cérémonie, qui ne durait que deux jours chaque année, de toutes les parties de l'Angleterre, et il était difficile de trouver dans la chrétienté une assemblée plus sçavante et plus auguste (1). »

La description que Lehoreau nous fait de la cérémonie de la création des docteurs en théologie dans le palais épiscopal d'Angers, contient ce détail sur la décoration de la salle où avait lieu la séance : « La dite salle est parée et ornée de tapisseries que les vallets du sacristain ont eu soin de tendre, lesquelles

1 P. Rangeard, *Histoire de l'Univ. d'Angers*, t. I, p. 101.

tapisseries ils prennent dans la salle de Théologie, dans un coffre exprès; qui appartiennent à l'Université (1). »

Les tapisseries ici mentionnées paraissent en effet dans un inventaire des meubles de la Faculté de Théologie dressé en mai 1677 :

« Item sept pièces de tapisseries, toutes doublées de toile, contenant 42 aulnes de tapisserie à fonds bleu, chargée d'L couronnées et de fleurs de lys jaunes (2). »

Il reste encore aujourd'hui, à la sacristie de la cathédrale d'Angers, quelques morceaux de ces tapisseries.

La grande salle et les autres salles du palais épiscopal étaient de la sorte, suivant l'usage du temps, tendues de tapisseries dans les solennités. Pour le festin donné à l'Evêché d'Angers, par Mre Gabriel Bouvery à l'occasion de sa prise de possession du siége, on avait tendu dans la grande salle, encore en forme de T, « la tapisserie de Pétrarque, les pièces de fures, les banchiers (3) de la nation d'Anjou ; » dans la salle haute, c'est-à-dire dans la bibliothèque actuelle, « la tapisserie des Preux » et dans la chambre de l'Évêque, « les fleurs de lis sur rouge (4). »

NOTE XI.

D'après nos rubriques, le candidat ne joue plus, dans la séance, avant sa réception, le rôle actif qu'il avait primitivement à Angers, et qu'il continuait généralement à jouer ailleurs. Les anciens statuts de l'Université d'Angers nous apprennent que l'un des can-

(1) *Cérémonial de l'Église d'Angers*, t. III, Liv. V, p. 24.
(2) Biblioth. d'Angers, ms. 1029. *Faculté de Théologie.*
(3) Tapis à recouvrir les bancs servant dans les séances.
(4) Arch. départ. de M.-et-L., S. G. 13.

didats haranguait jadis le Chancelier au commencement de la séance. Cela se pratiquait dans la Faculté de droit, avant l'érection de la Faculté de Théologie; mais cela dut avoir également lieu dans celle-ci après qu'elle fut instituée en 1432 par une bulle du pape Eugène IV. Les statuts de 1398 portent cette prescription :

Ipsis (licentiandis) existentibus in camera examinis, presentibus rectore et doctoribus, primus in ordine, secundum quod fuerit primo graduatus vel nobilis, faciet harengam (1).

Et ceux rédigés vers l'an 1400 répètent :

Die vero licentiæ facta harenga per unum licentiandorum, etc. (2)...

Nous avons vu, dans la note précédente, qu'à Oxford, les candidats faisaient tous une harangue.

Suivait une argumentation, pendant laquelle les docteurs attaquaient par rang d'ancienneté les *positions* des candidats (3). Les statuts de l'an 1400, par conséquent antérieurs à la Faculté de Théologie, distinguaient déjà, pour la Faculté de Droit, cette soutenance solennelle du jour de la doctorande, d'avec les examens qui avaient lieu la veille, et même la surveille (4).

NOTE XII.

En quel costume ce Docteur présidant la séance et les autres Docteurs de la Faculté qui y assistaient,

(1) *De licentiandis*, n° 22.
(2) *De examine licentiandorum*, n° 35.
(3) Voy. Ibid.
(4) Voy. ibid.

paraissaient-ils à la cérémonie? Les Docteurs en Théologie portaient à Angers des « robes rouges avec capuchons de même couleur, doublés en fourrure blanche (1). » Les statuts de la Faculté appelaient ces robes du nom de chapes, parce qu'elles étaient simplement une transformation de la *cappa lanea* ou *cappa clausa* dont le capuchon était garni de fourrures, et que les ecclésiastiques portaient anciennement au chœur et dans les cérémonies.

Lorsque le Recteur assistait à la séance, il recevait sans doute les mêmes honneurs que ceux dont parle le compte-rendu suivant d'une autre séance de la Faculté :

Die veneris vigesima secunda junii anno D^ni (millesimo) sexcentesimo nonagesimo primo, universitas, ex sacri sancti Petri ædibus progressa, in Scholas theologicas circà meridiem frequens advenit, ubi magister Josephus Constantin, almæ hujus facultatis baccalaureus et universitatis rector, sedens faldistorio, inter superiorem præsidis cathedram et Dominorum Ecclesiæ Andegarensis canonicorum subsellium posito, coopertus capite, chirothecas pro manibus habens rectoriisque vestibus indutus, dum major universitatis bidellus paulo a tergo assisteret, majoris ordinariæ actum propugnavit præside sapientissimo magistro nostro Thoma Besnard doctore Regente. Actum probaverunt et pro majori ordinaria receperunt ss. mm. nn. Deslandes Decanus, Cretin, Mace syndicus, Babin, Le Masson, Delbeau, Edon, Lavan, Fleuriot, Reveliere, Omo, Eadorau, Huc hede, Le Thieis, Boret, et Besnard doctores regentes, glossa Thoma Besnard approbata (2).

Nous empruntons à un simple reçu, conservé à la

(1) *Inventaire des meubles de la Faculté de Théologie*, Bibl. d'Angers, ms. 1029, cart. IV.

(2) *Procès verbaux des actes de la Faculté de Théologie*, fol. 246, Bibl. d'Angers, ms. 1029, cart. IV.

Bibliothèque d'Angers (1), l'énumération des vêtements composant, au siècle dernier, le costume de Recteur :

« Un rocquet de velours cramoisy, bordé d'hermine.

« Un chapperon de drap noir, doublé de peau, une chappe noire.

« Un chapperon d'écarlate doublé de peau.

« Une chappe de rouge d'écarlate. »

Le chapelain Lehoreau nous apprend aussi en quel appareil le Recteur paraissait à la cathédrale aux fêtes universitaires. L'auteur du *Cérémonial* de l'Église d'Angers dit au sujet de la Saint-Yves :

« Deux chanoines allaient au bas de la nef encenser le Recteur de l'Université seulement, en robe rouge de cérémonie fourrée d'hermine, la tête couverte d'une espèce de capuchon très large et très-long en manière de coiffure de jacobin, le tout d'écarlate herminée. Le Recteur, en cet habit, se levait de son trône, qui est une chaise de sculpture richement tapissée, en forme de trône antique (2). »

Le titre de chancelier de l'Université ayant toujours été annexé à celui de Maître-École de l'église cathédrale, le personnage exerçant cette double fonction était avant tout un membre du chapitre de cette église, la cinquième *dignité* du même chapitre. Probablement il n'avait pas d'autre costume propre que l'habit canonial, lorsqu'il était présent à la cérémonie de la doctorande. Or, comme celles de l'église de Paris, les six dignités de la cathédrale d'Angers avaient le droit de porter, aux grandes fêtes, la soutane rou-

(1) Ms. 1029, feuille détachée.

(2) Ms. de la Bibl. de l'Evêché, t. II, p. 121.

ge aujourd'hui réservée aux cardinaux de l'église Romaine (1).

NOTE XIII.

D'après les canons, tout docteur en Théologie doit aussi, lors de sa création, faire la profession de foi de Pie IV (2), aujourd'hui avec les additions de Pie IX.

NOTE XIV.

Au siècle dernier, le bonnet du docteur en théologie était remis, au nom de la Faculté, par l'un des docteurs régents délégué à cet effet. Le régistre de la Faculté relate, en effet, dans les termes suivants l'acte de cette collation :

Die jovis 19ª februarii eidem D. Soulat Lauream doctoralem nomine facultatis imposuit s. m. n. Joannes Renatus Ferest, et hoc ipso actu inter doctores regentes in posterum computandus; ad fuerunt ss. mm. nn. exceptis duntaxat... (3)

Mais il fut un temps où la bénédiction du doctorat était donnée par le Chancelier. M. de Lens nous apprend en ces termes quelle part ce personnage prenait dans la collation des grades :

« La collation des grades est la seule prérogative que le maître-école ait constamment conservée. Protégée, moins peut-être par son antiquité et le souvenir

(1) Voy. Grandet, *Notre-Dame Angevine*, p. 100.

(2) C. II *de magistro*, in VII, 3, 5; Décret de la S. C. des Etudes en faveur de la Fac. de Théol. d'Angers, en date du 23 août 1881, art. X.

(3) Bibl. d'Angers, ms. 1018, fol. 80, *verso*.

d'Ulger, que par l'imitation d'un usage maintenu dans l'Université de Paris, elle survécut aux luttes passionnées des XVe, XVIe et XVIIe siècles, qui ne réussirent qu'à lui faire subir de nombreuses modifications....

« Le maître-école, qui avait longtemps créé à lui seul les licenciés, retenait encore au XIVe siècle la part la plus importante dans l'examen. Il faisait l'ouverture des sessions, en déterminant le lieu et la durée ; il mettait les candidats en rapport avec leurs différents juges, dont il était lui-même le premier ; et, avant tout, il prenait soin de s'assurer exactement de leur bonne conduite. Les pièces justificatives de *l'Histoire de l'Université* permettent de constater ce qui se passait à cet égard en 1373, date de la rédaction des statuts qui constituaient eux-mêmes une première réforme. On voit ensuite ce que ceux-ci deviennent en 1398, lors de la création du recteur, puis en 1409-1410, où il est à peine fait mention du maître-école. La présence de ce dernier aux épreuves devint alors, de rigoureusement nécessaire qu'elle avait été, facultative et simplement honorifique. Il dut admettre tous ceux que lui amenait le doyen de la Faculté, sans les interroger et dans l'ordre où ils étaient présentés, à moins qu'il ne voulût s'enquérir de leurs mœurs, auquel cas il avait dix jours pour le faire et pouvait différer son approbation d'autant ; mais il était tenu ensuite d'y procéder. Cette dernière injonction que le concordat de 1435, relatif aux Facultés de Théologie et de Médecine, reproduit ainsi que la première, donne à penser que l'examen de la conduite de chaque candidat, relégué ainsi en second plan, passa bientôt à l'état de lettre morte, et l'approbation elle-même à celui de simple formalité. Il est à remarquer, en effet, que les anciennes archives de nos dépôts publics ne

contiennent aucune trace, soit d'un refus opposé par le maître-école à l'admission d'un licencié, soit d'une enquête faite sur le sujet délicat laissé à sa discrétion.

« La bénédiction, dont la présence des professeurs et docteurs, le nombre des récipiendaires, l'affluence des bacheliers et des simples écoliers faisaient une cérémonie très solennelle, se maintint beaucoup plus longtemps. Le maître école la donnait en commun à tous les candidats deux ou trois fois par an, soit dans la salle capitulaire du palais épiscopal où elle avait eu lieu anciennement, soit à la cathédrale durant la grand'messe, soit enfin dans un logis désigné à cet effet et convenablement décoré(1). »

Au siècle dernier, cette bénédiction n'était plus donnée par le Maître-École aux candidats pour le doctorat en Théologie, mais seulement à ceux pour la licence. Le registre des actes de la Faculté, relate dans les termes suivants un acte de ce genre :

Die martis 16 a mensis ejusdem decembris (1788)...

Actu completo ac ss. mm. nn. adhuc remanentibus, idem M. Michael Renatus Meignan, presb. andeg. S. Fac. baccal. et licentiæ prior, humillime supplicavit pro licentiatu.

Die jovis 18 a ejusdem mensis decembris, M. Michael Renatus Meignan, presbiter andeg. S. Theol. baccalaureus et licentiæ prior a ss. mm. nn. Robin decano et Ribay D. Universitatis cancellario præsentatus est et ab eo licentiæ benedictionem consecutus est.

Le même registre nous montre que le candidat était présenté au chancelier par deux docteurs. Avant l'érection de la Faculté de Théologie, il en était à peu

(1) *Facultés, Collèges et Professeurs de l'Université d'Angers*, 1876, p. 88-89.

près de même pour la collation de la licence en droit :

Si ad licentiam in legibus obtinendam aliquem baccalareum scholastico andegavensi per suum doctorem presentari contigerit(1)...

Incontestablement, lorsque le chancelier bénissait le nouveau docteur en Théologie, le candidat lui était présenté de la sorte par un ou deux docteurs. C'est l'usage dans l'Eglise, que quiconque reçoit une bénédiction solennelle, soit présenté au consécrateur, au pretre qui bénit, par une ou deux personnes de l'ordre dans lequel il entre : le cathécumène a son parrain, le confirmand est présenté à l'évêque; le futur abbé ou évêque l'est par deux abbés ou deux évêques; un chevalier que l'on arme, a près de lui un ou plusieurs autres chevaliers.

Précisément parce que l'ancien usage était gardé dans la bénédiction de la licence, le Chancelier continuant d'y intervenir, les cérémonies de la création des licenciés restaient, à certains égards, plus solennelles que celles même de la création des docteurs. Les statuts de la Faculté déterminaient de la manière suivante le cérémonial de la licence :

His actibus expletis in fine licentiæ conveniunt baccalaurei, si numerus sit sufficiens ad sumptus publicæ licentiæ (si videlicet quinque sint ad minus) simul proponent facultati aliquem qui quasi paranymphus encomiis licentiandorum merita commendet tempore assignando a sapientissimis Magistris circa festum conversionis S^ti Pauli, diemque petent ad benedictionem licentiæ recipiendam, quibus assignabitur dies postera ad paranymphum : triduo ante convenient Baccalaurei omnes qui (a)

(1) Statuts de 1373, n° 22.

Bidello facultatis deducti convocent Illustrissimum Andegavensem Episcopum arcisque Andegavensis præfectum, et ordines urbis nobiliores ad diem paranymphi horis pomeridianis et de mane ejusdem diei circa Evangelium Missæ choralis S^ti Mauricii dominus decanus et Magistri deducunt Baccalaureos prope altare beatæ mariæ virginis in navi majoris Ecclesiæ; tunc evocatur e choro dominus cancellarius, cui dominus Decanus nomine Facultatis præsentat Baccalaureos, de actibus publicis ab iis celebratis certum facit dominum cancellarium, qui eis assignat diem ad benedictionem in palatio Episcopali recipiendam. Postero die mane Encomiastes in suà oratione unicuique Licentiandorum legit schedulam, quà constituitur ut postridie compareat in aula Episcopali, quique primus in Licentiâ pro cæteris ibi gratias agit domino Cancellario, D. Rectori, et universo Cœtui. Attendant igitur Licentiandi ad proximum collegium Universitatis immediate antecedens diem Paranymphi ut convocent dominum Rectorem et Universitatem cum singulis suppositis et facultatibus dictæ universitatis ad solemnia paranymphi et Benedictionis Licentiæ (1).

Nous voyons intervenir dans ces cérémonies, un paranymphe qui y joue un rôle important. Comme les vierges à leur bénédiction doivent, selon le *Pontifical Romain*, être accompagnées de dames remplissant l'office de *paranymphes*, ainsi celui qui était crée licencié, devait avoir son paranymphe. Ce dernier personnage prononçait les louanges du candidat. L'usage d'après lequel on le faisait intervenir, avait été emprunté à la Faculté de Théologie de Paris, par la Faculté d'Angers. Voici comment le glossaire de du Cange interprête le sens du nom *Paranymphus*.

Paranymphus, in scholis Parisientibus dicitur, qui, peracto Licentiæ cursu, in solemni cœtu, unicuique *Licen-*

(1) *Statuta Facultatis Theologiæ in Universitate Andegavensi*, n° 52.

tiato de doctrina, pietate, aliisque virtutibus quarum per *Licentiam* specimen edidit, gratulatur. Ab officio paranymphi erga sponsam manavit hæc appellatio; is quippe gradum Licentiarum accepturos olim ad cancellarium deducebat. Compendium jur. et consuet. Univer. Paris. per Rob. *Goulet* fol. 15 : *Et hora assignata venit Paranymphus seu legatus d. cancellarii cum ornamento ad hoc deputato et caparubea ac pileo de veluto per quem licenciandi invitantur per dictum Paranymphum ex parte prædicti cancellarii ad diem crastinam in aula dom. Parisiensis episcopi gradum Licentiarum accepturi. Paranymphus semper ibidem habet orationem prolixam que arenga vocatur apud Gallos, de laudibus ipsius scientie in qua fiunt Licentiandi, in Facultate præcipua sacre Theologie tot habet orationes quot sunt Licentiandi.*

Voici maintenant la formule qu'employait le Chancelier en bénissant, dans la salle de l'Evêché, le candidat pour la licence. A l'exception du mot *licentiatum* remplacé par *doctorem*, le Maître-Ecole usait certainement de la même solennelle formule pour bénir les docteurs, au temps ou il retenait cette attribution :

In nomine Dei omnipotentis, gloriosæque Virginis Mariæ, Beatorum Martyrum Mauricii, sociorumque ejus, et sanctorum confessorum Mauricii et Renati Episcoporum, omniumque cœlitum, te N. præsentem et acceptantem auctoritate nostra cancellariâ, seu Apostolica, qua in iis partibus fungimur, licenciatum in sacra Theologia facimus et creamus, etc.

Les saints nommés dans cette bénédiction sont ceux que l'Eglise d'Angers invoque plus particulièrement. La sainte Vierge Marie est titulaire de la Cathédrale. S. Maurice et ses compagnons le sont aussi, et de plus ils sont patrons principaux de tout le diocèse. S.

Maurille et S. René, évêques d'Angers, sont patrons secondaires du même diocèse.

NOTE XV.

Le bonnet est l'insigne caractéristique du docteur : « Le bonnet, chez les anciens, dit Rongeard, était le signe de la liberté ; les Romains le donnaient à leurs esclaves quand ils les affranchissaient; les braves et les sçavans avaient droit de le porter parmi les Goths, qui tiraient leurs rois et leurs prêtres du nombre de ceux qu'ils appelaient *Pileati*. Il est sans difficulté que l'usage de cet ornement ne s'est introduit parmi les maîtres des académies que pour signifier leur affranchissement des épreuves des écoles et la liberté qu'ils avaient d'enseigner après avoir été longtemps disciples (1). »

Le grand Ulger, qui avait été d'abord Maître-Ecole ou chancelier de l'*Etude* d'Angers avant d'être promu au siége de cette ville, et qui, pendant son épiscopat, rendit cette *Etude* si florissante, fut représenté sur son tombeau avec une sorte de mitre en forme de bonnet de docteur.

Le mot *insignia* du texte de la bénédiction des docteurs, à Angers, nous laisse à entendre qu'on leur remettait d'autres insignes que le bonnet. Quels étaient ces insignes ? Malheureusement les documents qui subsistent, se taisent à ce sujet. On ne peut guère faire autre chose, pour éclairer ce point, que de rechercher ce qui se pratiquait ailleurs.

A la Faculté de Droit de Bologne, le doctorat était conféré avec non moins de solemnité qu'à Angers. Le

1. *Histoire de l'Université d'Angers*, t. I. p. 102-103.

candidat se choisissait un docteur pour être présenté par lui ; on se rendait processionnellement à la Cathédrale ; c'est là qu'avait lieu la séance. Le licencié prononçait un discours de *formation* ; puis il donnait une leçon contre laquelle on argumentait. Après quoi, celui qui conférait le grade, adressait une allocution au candidat, et le proclamait docteur par cette formule : *Te doctorem creo, publico et nomino*. Alors le docteur qui avait présenté le candidat, remettait à celui-ci les insignes de sa nouvelle dignité : le livre, l'anneau et le bonnet. Ensuite de quoi il le faisait monter en chaire.

Une gravure du XVI° siècle reproduite par P. Lacroix (1) nous représente, dans une autre Université, le nouveau docteur recevant son bonnet de celui même qui présidait la séance.

Si l'on devait pendre au pied de la lettre les paroles du procès-verbal des actes de la création des docteurs, tels que le donne le registre de la Faculté de Théologie d'Angers, le nouveau docteur aurait reçu une couronne de laurier : *laurea doctorali coronatus est*. Mais il ne semble pas que cette expression doive être prise au sens propre et physique. C'était sans doute un simple trope.

Les Juifs, qui avaient déjà des docteurs avant la ruine de leur Etat, observaient en les créant un cérémonial présentant de grandes analogies avec celui employé dans nos Universités du moyen âge. Le candidat qui avait rempli toutes les conditions requises, et avait subi l'examen avec succès, recevait à l'âge de trente ans, l'unique grade de la Synagogue, par le ministère d'un Président assisté de quelques autres Doc-

(1) *Le Moyen-âge et la Renaissance*, t. I, *Universités*, fol. VIII.

teurs. On le faisait asseoir dans une *chaire* (1); on lui passait le vêtement de Docteur; on lui remettait en main l'insigne de la clé, *la clé de la science*, dont N. S. parle dans le saint Evangile (2); on lui présentait des tablettes, correspondant au livre remis à nos docteurs; on lui imposait les mains; on le proclamait *rabbi* (3); enfin on le chantait (4).

NOTE XVI.

Le candidat est créé docteur; il commence aussitôt à exercer les fonctions de *maître* en Théologie, et malgré la présence du Président de la séance (præses Aulicæ), de qui il vient de recevoir le grade, lui préside réellement une soutenance qui a lieu alors. Celle-ci se fait, nous dit notre rubrique, *more in actibus servari solito*. Voici le texte des statuts réglant dans le détail tout acte de soutenance :

Sæcularis Magister indutus cappam purpuream cum caputio pellito deducetur ad cathedram superiorem, quam ascendens, præmisso signo crucis, terminos quæstionis propositæ expendet, et vocabit puerum, qui a Responsuro paratus erit ut quæstionem in Thesibus propositam agitet in utramque partem et discutiendam relinquat ei quem nominabit præses, qui proponet tria media.

Vocatus Respondens a præside, si sæcularis sit, indutus cappam purpuream, cum pellito caputio, si canonicus Ecclesiæ Andegav. in pannis Ecclesiasticis, si Regularis in habitu sui ordinis, nudo capite a Bidello deductus, accedet ad locum sibi præparatum infra et juxta cathedram præsidis.

(1) Comp. Matth., XIX, 28; XXIII, 2, 6; Luc., XI, 43.

(2) Luc. XI, 52; comp. Matth., XVI, 19; XXIII, 13.

(3) Comp. Matth., XXIII, 7.

(4) Voy. Blaise Ugolini : *Thesaurus Antiq. sacr.*, t. XXI, col. 890 et suiv.

Resumet argumenta a puero proposita, et antequam respondeat quæstioni tria præstabit : primo juramentum infra scriptum faciet.

Juramenta præstanda a responsuris in singulis actibus :

Juro me nihil unquam ex animo dicturum, docturum aut scripturum contra Sacram Scripturam, Traditionem Apostolicam, concilia œcumenica, Decreta summorum Pontificum et consensum unanimem Patrum.

Juro me nihil unquam ex animo dicturum, docturum aut scripturum de doctrina quinque propositionum ex Cornelii Jansenii libro, cui titulus *Augustinus* excerptarum et in sensu a Jansenio earum auctore intento dammatarum a summis Pontificibus Innocentio X et Alexandro VIII juxta formulam ab Alexandro VIII præscriptam et ab universo Galliæ clero subscriptam.

Dein leget positiones et probabit, a quarum lectione et probatione poterit præses illum dispensare. Antequam vero respondens resumat primum medium a præside propositum dicat :

Et hæc sunt quæ habebam dicenda, tum ad juramenta, tum ad lecturam et probationem mearum Thesium, quæ omnia dicta velim ad gloriam Dei, honorem sapientissimi Magistri nostri præsidis, totiusque celeberrimi cœtûs.

Deinde accinget se responsioni argumentorum juxta ordinem quo ipsi proposita sunt a domino Præside. postquam tertio medio satisfecit, antequam audiat Baccalaureorum argumenta, dicat :

Et hæc sunt quæ habebam dicenda ad argumenta sapientissimi Magistri nostri præsidis, quæ omnia dicta velim, etc.

Quæ verba etiam repetet post ultimum argumentum opponentium.

Post quæ verba præses aget gratias primum Deo et Beatissimæ Virgini, Cœlitibus, et postea præsentibus in schola dicet gratias secundum quod judicaverit (1).

NOTE XVII.

Ces remerciements adressés aux différents membres de l'université terminaient la séance, à la salle du palais épiscopal. Il est d'usage dans l'Eglise que toute personne ayant reçu une bénédiction ou consécration solennelle, rende de même des actions de grâces aux dignitaires ecclésiastiques par le ministère desquels elle l'a reçue. La rubrique du *Pontifical Romain* en fait foi, par exemple au sacre des évêques et des abbés.

Notre cérémonial de la doctorande mentionne ici les docteurs des quatre facultés, et tous les suppots de l'Université. Il faut en conclure que cet illustre corps assistait à peu près en entier, était au moins grandement représenté à la cérémonie, encore aux derniers siècles. Plus anciennement, tous les dignitaires ecclésiastiques de la ville étaient invités et assistaient à la prise du bonnet doctoral. Avant même l'érection de la Faculté de Théologie, il en était ainsi pour celle de Droit. La veille de la fête, on conduisait processionnellement le candidat faire les invitations : et, le jour, on l'accompagnait de nouveau, quand il allait remercier ceux qui avaient honoré la séance de leur présence. Cette seconde fois, des rafraichissements étaient dûs et offerts aux gens de l'Université, dans les principaux monastères. Voici ce que disent à ce sujet les anciens statuts de l'Université :

(1) *Statuta Facultatis Theologiæ in universitate andegavensi*, § 46, 47, 48.

Item si contingat fieri aliquem doctorem in jure canonico vel civili, debent omnes bidelli, omnes doctores et magistros, ac alios studentes et legentes in studio supradicto apud sanctum Mauricium hora nona vigiliæ dicti festi facere congregari, pro doctorandum associando, et invitando dominum Andegavensem episcopum, si sit præsens in dicto palatio vel in villa, nec non officialem ejusdem et personas et canonicos ecclesiæ Andegavensis; et postea dicti doctores et magistri, ac legentes et studentes, cum dicto doctorando et bidellis, debent ire penes fratres predicatores, apud abbatiam sancti Nicolai, apud fratres Sancti-Augustini, apud abbatiam Sanctorum Sergii et Bacchi, apud Fratres Minores, apud sanctum Petrum, apud abbatiam Sancti-Albini, apud abbatiam Omnium Sanctorum, apud prioratum de Aquaria, pro invitando abbates, et religiosos, et quoslibet alios cujuslibet loci ut veniant in crastino apud ecclesiam Sancti Petri eidem doctorando comitivam facere. Qui quidem doctores, magistri, legentes, et studentes alii ipsos associantes die dicti festi in locis infra scriptis debent et possunt potare: videlicet apud Sanctum Nicolaum, apud monasterium SS. Sergii et Bacchi, apud Sanctum Albinum et monasterium Omnium Sanctorum, et etiam prioratum de Aquaria supradictum: et illa die dicti festi supradicti debent facere circuitum in locis supradictis, et ibidem potare si voluerint: ad quam potationem ministrandam tenentur dicti religiosi in locis supradictis (1). »

L'historien de l'Université d'Angers s'exprime ainsi, au sujet de cette procession de la doctorande :

« Les préparatifs de la doctorande n'ont point maintenant à Angers, dit-il, l'éclat qu'ils avaient dans le XIVe siècle, et les invitations des corps ecclésiastiques à cet acte ne sont plus si génantes. Il se faisait dans l'église collégiale de saint-Pierre d'Angers avec un appareil qui répondait aux préparatifs. Ce fut dans un acte de cette nature, ainsy que nous le verrons cy-après, que se fit la nomination du premier recteur

(1) Statuts de 1373, n° 37.

de l'Université. Les chanoines de cette collégiale étaient traités par cette compagnie les jours de doctorande. C'est ce qui paraist par leurs registres.

« La marche pompeuse de ce corps, qui accompagnait ses licenciés la veille de leur prise de bonnet, me rappelle une coutume à peu près semblable reçue dans l'Université d'Alcala, fondée par le cardinal Ximénès. Quand un licencié en médecine doit prendre le bonnet, il est conduit la veille au son des instruments et comme en triomphe, dans les endroits les plus considérables de la ville par les docteurs des quatre facultés. Les maitres ès arts marchent en tête en habit de cérémonie, les médecins suivent en habit de couleur pâle ; puis, viennent les docteurs en Décret en habits rouges et verts, les docteurs en Théologie en robes blanches, tous, deux à deux, à cheval. Un cavalier porte un étendard chargé des armes du docteur futur, dont les ornements sont portés par de jeunes enfants magnifiquement vêtus et bien montés. Celui-cy ferme la marche, en même équipage, étant immédiatement précédé par les massiers de l'Université... On pensait, dans le XIVe siècle, rehausser à Angers le titre de docteur par des dehors à peu près semblables. (1) »

NOTE XVIII.

Le président de la séance et le nouveau docteur étaient accompagnés du reste des docteurs, lesquels assistaient également à la partie de la cérémonie qui avait lieu dans la cathédrale. C'est ce que nous dit formellement le chapelain Lehoreau, dans son *Céré-*

(1) P. Rangeard, *Histoire de l'Université d'Angers*, t. I, p. 341.

monial, en nous décrivant la réception d'un docteur en Théologie (1).

NOTE XIX.

Nous avons vu dans la note XIV que les candidats pour la licence en théologie, étaient présentés au chancelier, dans la nef de la cathédrale, pendant la messe capitulaire, vers le moment de l'Evangile. C'est précisément à ce moment que se donnent dans la sainte Eglise les plus solennelles bénédictions par lesquelles une personne reçoit un pouvoir supérieur.

Avant l'érection de la Faculté de Théologie, le chancelier approuvait déjà les licences, selon le sens large de ce mot, c'est-à-dire recevait même les docteurs à créer pendant la messe capitulaire, avant de les bénir dans le palais épiscopal. Nous lisons en effet dans les statuts de l'Université de 1398.

Approbatione facta in crastinum aut sequenti die dum dicetur magna missa in ecclesia sancti Mauricii ibi præsentabuntur licentiandi approbati per rectorem et doctorem scholastico, qui tenebitur eos sic presentatos recipere, et eis licentiam et benedictionem honesto modo in palatio tempore Pentecostes et alio tempore alibi in loco solemni impartiri. (1) »

Tant que le chancelier conserva le privilège de bénir les docteurs en Théologie, il dut se les faire présenter de la sorte à la cathédrale. Une des cérémonies de la doctorande au moins avait donc lieu dans cette église, à cette époque. C'est sans doute conformément à cette coutume antique que le parlement rendit, au XVIe siècle,

(1) T. III, l. v, p. 24.
(1) *Statuta : de licentiandis*, n° 22.

un arrêt par lequel le sanctuaire de la cathédrale était déterminé pour l'endroit où se donnerait désormais la bénédiction du doctorat :

« Après les longues réparations qui se firent à l'Evêché dans la seconde moitié du XVIe siècle, dit M. de Lens, le parlement, saisi de la question par le second des Guy Pierres qui proposait de l'y rétablir, décida qu'elle (la bénédiction) aurait lieu désormais devant l'autel principal de l'église Saint-Maurice. Les guerres de religion qui ne tardèrent pas à éclater et qui mirent à plusieurs reprises le trouble dans la ville n'en interrompirent elles pas bientôt l'usage ? Quoiqu'il en soit, il avait cessé depuis longtemps lorsque P. Rangeard évoquait les anciens souvenirs des pompes universitaires (1). »

A proprement parler, cet usage n'avait pas cessé entièrement. Il en resta un vestige jusqu'à la Révolution. Telle est la raison pour laquelle la séance de la doctorande étant finie à la salle du palais par les actions de grâces accoutumées, on descendait à la cathédrale, pour que le nouveau docteur y prêtat un serment sur le grand autel. Cette cérémonie qui avait lieu à l'église et suivait celle de la salle du palais, était comme une répétition en abrégé de cette dernière, et paraissait être instituée pour que la cathédrale partageât avec la salle épiscopale l'avantage de voir la collation du doctorat se faire dans son enceinte.

D'ailleurs cette procession à la cathédrale, et ces nouveaux serments prêtés sur le grand autel de cette église, ajoutaient beaucoup de solemnité à la cérémonie de la doctorande.

La grande salle du palais épiscopal d'Angers, con-

(1) *Fac. coll. et prof. de l'Univ. d'Ang.* 1876, p. 90.

tiguë au transsept droit de l'Eglise, communique avec lui par un large escalier. A la cérémonie de la doctorande, le brillant cortège descendait ces degrés pour se rendre devant le maître-autel de la cathédrale.

NOTE XX.

Le serment du nouveau Docteur etait encore ici prêté sur l'Evangile, car le prêtre sacristain de la Cathédrale avait eu soin de laisser à cet effet un missel sur l'autel, après la messe capitulaire.

A raison de tout ce qu'il avait à préparer pour la cérémonie de la réception d'un docteur en Théologie, ce prêtre percevait du procureur de la Faculté, un droit de vingt-deux sols six deniers. C'est également à la description de Lehoreau que nous empruntons ces détails.

NOTE XXI.

Pour réciter ces formules des serments demandés au nouveau docteur, et de la bénédiction, le président se servait, au siécle dernier, d'un beau manuscrit que vient d'acquérir la bibliothèque d'Angers (1). Ce manuscrit est un in-folio relié en peau avec filets d'or. Il ne contient que deux feuillets lesquels sont en velin. En tête se voit une élégante vignette coloriée supportant au centre un bonnet de docteur. Le titre est en lettres rouges et bleues. Tout est écrit en grands caractères tracés par une main desplus habiles. Chaque paragraphe commence par une belle capitale coloriée.

NOTE XXII.

Le *Cérémonial* de Lehoreau nous apprend encore

(1) S.-M. 149.

que le nouveau docteur, après avoir baisé l'autel, laissait dessus une offrande de trente sols. Dans les diverses bénédictions solennelles qui se donnent au pied du saint autel et durant la messe, le *Pontifical Romain*, prescrit à celui qui est béni ou sacré, de présenter une offrande pendant le sacrifice, ordinairement au moment de l'Offertoire.

NOTE XXIII.

Les cérémonies de la doctorande terminées, il restait encore au nouveau docteur à recevoir son diplôme. Il ne lui était pas permis régulièrement de faire valoir son grade avant que cette formalité ne fût remplie. C'est ce que déclare une des *conclusions* formulées par l'Université, le 29 mai 1721 :

Nemo de gradibus suis gloriari vel gaudere poterit in quâcumque Facultate, quin prius dictorum graduum literæ expeditæ fuerint in formâ sub signo secretarii Universitatis, salvo tamen jure, quod Facultatibus Theologiæ et Medicinæ competit ex senatiûs consulto diei... mensis... anni 1708 (1).

Le diplôme était délivré au nom du chancelier de l'Université : « C'était dans la première partie du XVIIIe siècle, dit M. de Lens. Il ne subsistait de la prérogative ci-dessus analysée (la prérogative qu'avait le Maître-Ecole de conférer les grades) que le pouvoir de signer, après le doyen ou les professeurs, les lettres de grade, et de les revêtir en même temps du sceau qui leur donnait l'authenticité. Mais le Maître-École n'avait plus alors aucun rapport personnel avec le candidat, qui ne venait même pas recevoir la pièce de ses mains. Elle lui était

(1) Bibliothèque d'Angers, H. 3790, pièce 15.

remise par le secrétaire de l'Université, chargé, en sa qualité de receveur, de percevoir pour le représentant de l'église, en même temps que pour le recteur et les professeurs, les droits afférents à l'acte (1). »

A défaut du texte d'un diplôme de doctorat en théologie, voici le texte d'un diplôme de licence *in utroque*. Il ne devait y avoir que de légères différences entre les deux formules :

Franciscus Babin presbyter sacræ Theologiæ doctor et decanus Facultatis Theologiæ, Scholasticus Insignis ecclesiæ et cancellarius Universitatis Andegavensis, Universis præsentes Litteras inspecturis salutem in Domino. Cum juris studiosos qui assiduo et indefesso labore juris prudentiam assecuti, viam sibi ad honorum gradus paraverunt, quique integritate vitæ et doctrinæ præstantiâ conspicui sunt, Majoribus nostris, atque ipsis legum conditoribus placuerit, insignibus titulis exornari, tum maxime, cum Antecessorum juris censurâ, probati sunt, nos vestigiis illorum insistentes et præmia unicuique, pro merito et dignitate, quoad fieri potest, tribuere cupientes, ac in eam rem propensi, notum facimus quod cum dilectus noster Joannes Jacobus Foussier Du Plessis diœcesis andegavensis in Utroque Jure Baccalaureus probitate, doctrinâ, vitæque integritate percelebris, sua peregerit studia, cujus rei locuples testimonium, per D. D. Antecessores hujusce Universitatis infrà scriptos, nobis est datum, fueritque cum rigore examinis, ac velut aurum in fornace, repetitis ut aiunt, ignibus, et probatus et exploratus, juris nodos acute dissolvendo, legumque proposita ænigmata perite interpretando, ut tandem omnibus juris solemnibus, rite observatis, idem Joannes Jacobus Michael Foussier ab illis idoneus judicatus et declaratus, qui in præmium virtutis, doctrinæ et exactorum circà juris prudentiæ studia, laborum, Gradu Licentiæ utriusque juris donaretur, eâque de causa ab iisdem Doctoribus infrà scriptis, nobis fuerit exhibitus et præsentatus. Cum hæc ita sint, nos illorum votis, seu pos-

(1) L. de Lens, *Fac. coll. et prof. de l'Univ. d'Ang.* 1876, p. 90.

tulatis annuentes, hodiè Christi nomine invocato, ad laudem Dei omnipotentis, gloriosæque Virginis Mariæ, B. B. Martyrum Mauricii Sociorumque ejus, et SS. Confessorum Maurilii et Renati Episcoporum, omniumque cœlitum, præfatum Joannem Jacobum Mich. Foussier præsentem et acceptantem, auctoritate nostrâ Cancellariâ imo verius apostolicâ quâ his in partibus fungimur LICENTIATUM IN JURE CANONICO ET CIVILI meritis ejus exigentibus ac propositis Thesibus ex jure civili de Tutelis et ex canonico de supplenda negligentiâ Prælatorum iisque publice agitatis, Præside D. Renato Janneaux Antecessore, creavimus ac per præsentes creamus, auctoritatem eidem tribuentes, legendi, regendi, docendi, publice disputandi, interpretandi determinandi ac patrocinandi, hic Andegavi et ubivis terrarum, Magistratus beneficia et officia quæcumque obtinendi et exercendi, cæteraque peragendi quæ ad verum Juris Utriusque Licentiatum pertinent, recepto tamen prius ab eodem Joanne Jacobo Michaele Foussier juramento de honore et reverentia præstandis D. D. Rectori, nobis et Doctoribus, cæterisque hujus Academiæ proceribus ac parendo in licitis, honestis et statutis ipsius Universitatis inviolabititer observandis. DATUM Andegavi in Majoribus scholis sub signo et sigillo nostris et signo secretarii dictæ Universitatis die primâ mensis aprilis anno Domini millesimo septingentesimo vigesimo tertio.

F. Babin, Cancellarius universitatis. Janneaux.
C. G. POCQUET. *loco + sigilli* (1)

L'Abbé P. BOURDAIS

Professeur de théologie
aux Facultés catholiques d'Angers

(1) Musée archéologique d'Angers, n. 244 A.

LES TRIBUNAUX ECCLÉSIASTIQUES

Etude sur l'ouvrage : *Praxis Fori Ecclesiastici ad praesentem Ecclesiae conditionem accomodata*, auctore Pacifico Pierantonelli, curiae Romanae advocato, etc., 1 vol. in-8, 285 p. Rome, 1883.

Les hérétiques ont nié à l'Eglise le pouvoir judiciaire, du moins un pouvoir indépendant de l'autorité civile, et les gouvernements modernes ont tous, plus ou moins, mis en pratique leurs théories erronées, en refusant de reconnaître les tribunaux ecclésiastiques et d'appuyer l'exécution de leurs sentences, et même en soustrayant les clercs à leur juridiction dans un grand nombre de cas. Il en résulte qu'aujourd'hui l'usage du pouvoir judiciaire dans l'Eglise est soumis à une foule d'entraves qui en rendent l'exécution difficile toujours, impossible quelquefois. L'Eglise cependant a reçu ce pouvoir, qui est de droit divin, et qui entraîne pour elle une obligation grave de veiller à la sainteté des mœurs tant parmi les fidèles que parmi les clercs : elle doit donc en user, sauf à en modifier les formes, lorsque des circonstances impérieuses, comme celles que nous traversons, le demandent. C'est ce qu'elle à fait par l'*Instruction* publiée, le 11 juin 1880, par la S. Cong. des Evêques et Réguliers sur le mode de procédure sommaire dans les causes disciplinaires et criminelles des clercs (1). Cette instruction n'a pas abrogé d'une manière absolue toutes les formalités imposées autrefois pour les jugements solennels,

(1) La *Revue* a publié cette *instruction*, tom. 43, pag. 237.

elle recommande même de les suivre dans les cas où cela est possible ; mais comme l'impossibilité de les mettre en pratique est fréquente, afin d'assurer le fonctionnement régulier des tribunaux ecclésiastiques et le châtiment des coupables, elle a tracé des règles plus simples, où sont cependant compris tous les moyens de parvenir à une connaissance exacte des délits. Le but principal que s'est proposé le célèbre avocat romain, Mgr Pierantonelli, dans son livre *Praxis Fori Ecclesiastici ad præsentem Ecclesiæ conditionem accomodata*, c'est d'indiquer, comme le dit le titre, les moyens qui restent aujourd'hui aux Ordinaires pour exercer le pouvoir judiciaire qui leur appartient.

L'ouvrage est divisé en sept titres : Titre I *De la juridiction contentieuse de l'Eglise* ; Titre II *Des maux qui découlent pour l'Eglise de la négligence à exercer le pouroir judiciaire et réfutation des causes alléguées pour excuses ;* Titre III *De l'enquête préalable que doit faire l'officialité et de ses conséquences ;* Titre IV *De l'enquête qui doit être faite avant de priver un curé amovible de sa paroisse ;* Titre V *Des jugements* ; Titre VI *Des règles à suivre pour porter des censures ;* Titre VII *Des sentences ex informata scientia.*

I. — La juridiction contentieuse appartient à l'Eglise, privativement à l'Etat, de droit naturel et de droit divin positif au moins pour les choses et les personnes sacrées. La thèse est facile à prouver au point de vue du droit naturel. Le pouvoir judiciaire est une conséquence du pouvoir législatif, qui détermine ses limites : il ne peut s'étendre au-delà de la faculté de promulguer des lois. Or l'Etat, qui a pour fin les intérêts temporels, ne peut porter des lois sur les matières spirituelles, qui sont pour une fin supérieure.

D'autre part, pour qu'un juge prononce une sentence juste, deux choses sont requises : la connaissance des lois d'après lesquelles il doit juger, et une supériorité sur le prévenu ; or, les juges civils ne sont pas tenus à la connaissance des lois ecclésiastiques, et, d'autre part, les clercs, qui dans le cas seraient les prévenus, leur sont bien supérieurs à raison de la dignité ecclésiastique.

Pour le droit divin, on l'établit par les paroles de N. S., par les paroles et les actes des Apôtres et par la pratique constante de l'Eglise. Le texte le plus explicite et le plus formel, que l'on ne peut d'aucune manière restreindre à la juridiction du for interne, est celui de S. Math. ch. XVIII, v. 15 : « *Si peccaverit in te frater tuus* etc. ; » on trouve dans ce passage tous les éléments constitutifs d'un véritable jugement : le promoteur ou accusateur, le coupable, l'objet du jugement ou la faute, le juge, l'instruction de la cause, la sentence, enfin la peine, qui est en même temps spirituelle et corporelle.

Les paroles de l'apôtre S. Paul, I Cor. VI, 1 et sqq. ne sont pas moins explicites : « *Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum judicari apud iniquos et non apud sanctos ?...* » Les faits sont là pour prouver que les Apôtres ont usé de ce pouvoir, témoin le jugement prononcé par saint Pierre contre Ananie et Saphire, ceux prononcés par saint Paul contre l'incestueux de Corinthe et contre Alexandre et Hyménée. Les premiers évêques ont suivi l'exemple des apôtres, et les siècles suivants nous donnent une série non interrompue de faits et de témoignages en faveur du pouvoir contentieux revendiqué et exercé par l'Eglise, comme un droit propre, inné et inaliénable.

Mais quelle est l'étendue de ce pouvoir judiciaire,

c'est-à-dire quelles sont les personnes et les causes qui en relèvent? Pour les personnes, celles-là seules qui appartiennent ou ont appartenu un jour à l'Eglise par la réception valide du Sacrement de baptême ; quant aux causes qui ressortissent au tribunal ecclésiastiques, ce sont toutes les causes des personnes consacrées à Dieu, les causes religieuses seules des laïcs vivant sous l'autorité d'un prince catholique, toutes les causes des catholiques vivant sous l'autorité de princes qui n'appartiennent pas à l'Eglise.

II. La procédure ecclésiastique s'impose aux Ordinaires qui veulent bien gouverner les diocèses qui leur sont confiés. Deux devoirs leur incombent ordinairement : prévenir le mal par de sages remontrances faites à propos, le punir quand ils n'ont pu l'empêcher. L'expérience a prouvé que les remontrances faites sans suivre les sages lois que l'Eglise a tracées, restent souvent inefficaces. D'autre part, ne pas poursuivre les coupables, c'est les encourager à persévérer dans leur triste état et les exposer à tomber sous les coups de la justice humaine, qui dévoilera toutes leurs fautes, au grand scandale des fidèles et à la joie des ennemis de l'Eglise, et se montrera sans pitié pour leurs faiblesses. Le juge ecclésiastique, au contraire, plein de mansuétude pour ses frères, ne recherchera qu'une chose, les ramener dans la bonne voie, en ménageant le plus possible leur réputation par le secret, leur temps et leur argent par la promptitude et l'économie de la procédure.

Parmi les objections faites contre la procédure ecclésiastique, il en est une qui a plus de force que les autres et que nous relevons. On la déclare démodée, parce qu'elle n'a plus de sanction et qu'elle expose à un

recours à l'autorité civile. Les tribunaux ecclésiastiques n'ont plus, il est vrai, comme quand ils étaient reconnus par les gouvernements, l'appui du pouvoir séculier pour faire exécuter leurs sentences qui imposaient des peines temporelles ; mais ils peuvent toujours, à l'égard des fidèles, employer les peines spirituelles, qui ne manqueront pas de produire assez souvent leur effet. A l'égard des clercs, ils ont des moyens plus énergiques, tels que l'interdit, la suspense, la privation d'un bénéfice, etc., toutes choses qui ont ordinairement des conséquences même temporelles.

Pour les recours à l'autorité civile et les ennuis qu'ils entrainent ordinairement, le meilleur moyen de les éviter, c'est la stricte observation des règles canoniques, telles que l'Eglise les a tracées.

III. Le titre III traite de l'enquête préliminaire que doit toujours faire l'Ordinaire, avant d'en arriver à une remontrance ou à une procédure, même extrajudicaire. Le but de cette enquête, qu'il fait ordinairement de son son propre mouvement et extrajudicairement, est de s'assurer personnellement de la vérité des faits. Elle doit de sa nature être secrète, même pour celui qui en est l'objet, bien que l'on puisse procéder à l'audition des témoins, s'il y a lieu, mais en prenant les precautions nécessaires pour que le silence le plus absolu soit gardé. Le devoir de la charge épiscopale fait une obligation à l'évêque de rechercher et de punir les transgresseurs des lois ecclésiastiques, mais la charité lui fait une obligation encore plus grave de veiller à la réputation de ses prêtres. De là les caractères de cette enquête qui conduit à la connaissance de la vérité, sans exposer celui en est l'objet à des soupçons, comme le fait l'enquête publique.

Quant à son issue, trois hypothèses peuvent se présenter : les résultats sont négatifs pour la culpabilité, ou du moins ils ne donnent que des indices legers de culpabilité : il n'y a pas lieu de passer outre, mais les actes de l'enquête sont conservés pour l'avenir. Si les indices de culpabilité sont asssez graves, mais n'arrivent pas à former la demi-preuve dont nous allons parler, il y a lieu de recourir à une monition paternelle que l'évêque fera personnellement ou par l'intermédiaire d'un homme prudent. En cas de refus de s'amender, il n'y aurait pas lieu de procéder à un jugement, parce qu'on pourrait difficilement arriver à une preuve complète des faits allégués, lorsque l'enquête préliminaire n'a pas donné au moins une demi-preuve.

Enfin la troisième hypothèse, c'est lorsque le résultat de l'enquête donne au moins une demi-preuve, comme celle qui résulte de la coutumace, ou de l'aveu de celui sur lequel elle porte, ou d'une dénonciation judiciaire, ou du bruit public ; elle donne lieu à une monition canonique.

IV. Le titre IV est consacré à l'examen de la grave question de l'amovibilité des desservants. Pour notre auteur, les desservants amovibles en France, qui sont chargés des paroisses non rétablies après la révolution, doivent être comparés aux prêtres des premiers siècles qui, sous la dépendance de l'évêque, administraient les églises autres que l'église cathédrale. Or, par rapport à ces prêtres, le droit avait deux maximes principales, c'est qu'on ne les ordonnât point sans les attacher à une église, et, la seconde, c'est qu'ils demeurassent perpétuellement attachés à cette église : il en résulte donc pour eux le droit de n'en être pas privés sans une cause suffisante. Les partisans les plus déterminés de

l'amovibilité *ad nutum, etiam sine causa*, admettent unanimement que la décision épiscopale serait injuste, s'il y avait *aliqua causa malitiæ vel præsumptio odii*. Or, il y aura toujours *aliqua causa malitiæ vel præsumptio odii*, si la privation du titre se fait sans une cause proportionnée aux ennuis qui en résultent pour le titulaire.

Mais quelles sont les causes qui motivent une privation totale et quelles sont celles qui permettent une translation forcée ? On peut dire, en règle générale, qu'il y a une juste cause pour éloigner un desservant amovible de sa paroisse toutes les fois qu'il ne peut plus y exercer utilement le ministère paroissial. Mais parmi les obstacles au ministère sacré, il en est dont la nature est telle qu'elle permet de déposséder complètement le desservant amovible et de le priver de son titre, tandis qu'on ne peut se prévaloir des autres que pour procéder à un changement même forcé. Nous énumérons rapidement les causes de privation. 1° Un crime touchant l'administration de la paroisse. 2° L'infamie provenant d'un crime quelconque, mais public. L'auteur fait remarquer que l'infamie provenant d'une conduite scandaleuse, sous le rapport de la chasteté, est une cause suffisante pour procéder immédiatement à la déposition d'un desservant amovible ; s'il s'agit d'un curé inamovible, l'évêque doit d'abord l'avertir paternellement, et même le frapper de quelque peine canonique, et c'est seulement quand tous ces moyens ont été inefficaces qu'on peut procéder à la déposition. 3° Le défaut de science ou l'incapacité morale de gouverner la paroisse qui a été confiée. Enfin, 4° une incapacité physique résultant de la maladie ou de la vieillesse, qui rendent absolument impropre au ministère paroissial. C'est croyons-nous, par oubli que l'auteur a omis ici une observation bien

naturelle, que, si l'on peut pourvoir suffisamment au bien de la paroisse par un vicaire entretenu aux frais du titulaire, on recoure à ce moyen plutôt qu'à une déposition, et que, quand la privation est absolument nécessaire, la justice exige qu'on pourvoie efficacement à la subsistance du dépossédé.

Les deux causes suivantes autorisent une translation, même avec dédommagement, plutôt qu'une déposition : 1° la nécessité d'éviter à la paroisse un scandale grave, qu'on ne pourrait détourner autrement. La position de la question fait comprendre qu'il n'est pas question d'un scandale provenant du fait coupable du curé, ni d'un scandale purement pharisaïque, provenant d'une disposition méchante de la population, mais d'un scandale des faibles, que l'éloignement du curé peut seul calmer. 2° Une autre cause analogue, c'est la haine d'une population entière, qu'on ne peut calmer d'aucune autre manière. Si la haine était le fait de quelques uns seulement, on ne devrait ni on ne pourrait éloigner un pasteur dont la présence est utile à ceux qui sont restés fidèles.

Dans ces deux cas il est du devoir de l'autorité de dédommager le curé ainsi changé, en lui offrant une position au moins égale, sinon supérieure à celle qu'on lui retire.

La négligence à remplir les devoirs de sa charge serait-elle une raison suffisante de priver un curé de sa paroisse ? Assurément, si le coupable se montrait incorrigible. Cependant la nature même de cette cause demande qu'on ne procède à une privation qu'après avoir inutilement eu recours aux monitions paternelles.

Peut-on forcer un desservant à accepter une paroisse regardée comme supérieure à celle qu'il gouverne, uniquement pour le bien qu'il pourra y faire ? Mgr Pie-

rantonelli applique ici les règles tracées par le droit *in provehendis invitis*. Ces règles se résument ainsi : personne ne doit être ordonner malgré soi. Si la nécessité force à avoir recours à ceux qui ne veulent pas être élevés à un ordre supérieur, on doit employer tous les moyens pour fléchir leur obstination. Persévèrent-ils dans leur refus, s'il n'y a personne qu'on puisse ordonner à leur place, le bien de l'église l'exigeant, on peut, pour vaincre leur résistance, les priver de la position qu'ils occupent.

Faut-il un procès canonique en forme pour révoquer un desservant, ou le changer malgré lui, comme il en faut un pour la révocation d'un curé inamovible ? Assurément non : mais il faut au moins une enquête consciencieuse et un jugement sommaire.

V. Le titre V, traite des jugements : nous ne nous y arrêterons pas; l'auteur y a donné un commentaire assez développé de *l'Instruction* du 11 juin 1880.

VI. Le titre VI contient les règles à observer pour porter des censures et pour déclarer si on les a encourues. La doctrine y est si serrée qu'il faudrait le citer presque en entier pour en donner une analyse un peu complète.

Le titre VII traite des sentences *ex informata conscientiâ*. Nous n'étonnerons personne en disant que cette matière est des plus ardues et des plus obscures du droit canon. Ce n'est pas qu'on n'ait beaucoup écrit, surtout depuis trente ans, sur ce sujet; mais on rencontre un si grand nombre de contradictions dans les auteurs, qu'on ne sait vraiment où trouver la vérité. De là vient que l'application de cette suspense est

souvent faite contrairement aux règles ecclésiastiques : nous en avons pour preuve les sentences des Congrégations Romaines, qui ont souvent déclaré nulles les suspenses *ex informata conscientia* soumises à leur examen.

A. Le droit de porter une suspense *ex informatâ conscientia* a été concédé aux évêques par le concile de Trente, *sess.* 14, *cap. I de reform.* Les pères du concile ont permis aux évêques de s'affranchir des formes extérieures des jugements ecclésiastiques, mais ils n'ont pas voulu ni pu les dispenser des formalités nécessaires à la connaissance de la vérité.

Il faut donc des preuves qui établissent la culpabilité. Ces preuves doivent être suffisamment probantes pour que leur valeur soit admise par des juges prudents. Le droit naturel l'exige, parce qu'il n'est pas permis d'infliger une peine sans avoir établi la culpabilité du prévenu. De plus, le prêtre condamné peut recourir au Saint-Siège, qui demande toujours l'exposé des motifs ayant amené la suspense, et qui l'annule quand ces motifs ne sont pas suffisamment établis ou se trouvent hors de proportion avec la peine. Il faut donc une enquête, mais elle doit rester secrète.

Lorsque la culpabilité est clairement établie, l'évêque peut porter la sentence, sans recourir à une monition préalable. S'il emploie ce moyen, on ne peut que louer sa charité et sa prudence, qui peuvent ramener le coupable à de meilleurs sentiments, où encore éclairer le juge ; mais le coupable ne peut s'en prévaloir pour s'opposer à la sentence, comme si un procès régulier avait été commencé. Il est utile dans ce cas de mentionner dans la sentence, que l'évêque agit en vertu des pouvoirs qui lui sont conférés par le concile de Trente.

Il n'y a aucune obligation d'indiquer au coupable les

motifs de la suspense : le souverain Pontife seul peut les demander en cas de recours. Il n'est pas nécessaire que la sentence soit portée par écrit ; cependant cette formalité est bien conseillée. Enfin, c'est l'évêque lui-même qui signe la sentence, et non le vicaire général.

B. Quelles sont les causes qui motivent une suspense *ex informata conscientia*? La suspense *ex informata conscientia* peut porter, comme nous le dirons, ou bien sur la défense de recevoir les ordres supérieurs, ou sur la défense d'exercer les ordres reçus.

a) Toute cause grave suffit à l'évêque pour refuser l'ordination à un clerc : le concile de Trente est formel.

b) S'il s'agit de l'exercice des ordres reçus, les causes ne sont pas les mêmes. Il y a une grande incertitude parmi les auteurs pour les énumérer.

1° Il est certain qu'on ne peut employer cette suspense pour des causes qui ne sont pas des fautes dans la rigueur du mot, par exemple, pour cause d'incapacité.

2° Parmi les causes criminelles, il faut écarter les crimes publics ; ceux-ci réclament une procédure régulière : tous sont d'accord ici. Mais que faut-il entendre par crimes publics? Ici commence le plus complet désaccord. D'après notre auteur, sont censés occultes et par conséquent peuvent être punis par une suspense *ex informata conscientia* tous les crimes dont l'existence est prouvée par des témoignages dignes de foi, capables de produire la certitude dans l'esprit de juges prudents, mais qui ne peuvent être établis en justice, par exemple, parce que les témoins ne veulent pas être connus de l'accusé, ou bien parce

qu'une procédure régulière dévoilerait des crimes que la charité ou la religion commandent de laisser secrets.

L'emploi de la suspense *ex informata conscientia* n'est donc pas laissé à l'arbitraire, et il n'est licite que quand les formes régulières de la justice sont impossibles à suivre. En étudiant quelques cas particuliers, nous voyons que cette suspense est permise :

a) en la concurrence de crimes publics et de crimes secrets : elle porte sur ces derniers seuls et non sur les autres ; *b*) quand le procès public commencé, l'évêque remarque qu'il ne pourra le conduire à bonne issue ; *c*) même après que le procès a été terminé à l'avantage du prévenu, qui a été acquitté. Mais dans ces deux cas, il est évident qu'il faut à l'évêque des preuves tout-à-fait convaincantes, pour aller à l'encontre de la sentence prévue ou déjà rendue.

C. Quelles sont les peines que l'évêque peut infliger par une suspense *ex informata conscientia?* Il n'y a aucune difficulté pour ce qui regarde le refus d'ordination. L'évêque peut donc refuser d'ordonner un clerc, s'il a un motif grave : sa sentence ne supporte pas d'appel, mais simplement un recours au Souverain-Pontife, qui charge le métropolitain ou un évêque voisin d'examiner la valeur des raisons sur lesquelles s'appuie le refus, et l'autorise à procéder à l'ordination, s'il ne juge pas les raisons suffisantes, mais seulement après que le clerc aura demandé jusqu'à trois fois inutilement à son évêque de l'ordonner.

Il est difficile de préciser les peines que l'évêque peut imposer par une sentence *ex informata conscientia* pour ce qui regarde l'exercice des ordres reçus.

1° Mgr Pierantonelli pense, bien qu'il n'ose pas l'affirmer catégoriquement, que l'on ne peut infliger des

peines consistant *in puris factis*, par exemple, les exercices spirituels, un pèlerinage, etc. Le mot *suspensus*, qu'on doit interpréter strictement, ne souffre pas ce sens.

2° Il est d'autres peines qui consistent *in rei alicujus praestatione, aut juris possessionis translatione.* S'il s'agit de choses que le clerc possède en vertu d'un titre tout-à-fait étranger à la cléricature, l'évêque n'a aucun pouvoir pour l'en priver.

Restent les choses ecclésiastiques : elles proviennent ou de l'ordination ou du bénéfice. L'évêque peut défendre l'exercice des pouvoirs spirituels : peut-il imposer une peine pécuniaire? Oui, et non-seulement d'une manière indirecte, v. g. en obligeant celui qui est l'objet de la suspense à prendre un vicaire à ses frais, mais encore directement.

D. Quels sont la nature et les caractères d'une suspense *ex informata conscientia?* 1° De sa nature propre, cette suspense est une *censure*, comme l'indique son nom, et elle a pour but de frapper la contumace. Mais elle peut être portée aussi comme *peine* pour des faits passés totalement. Dans le premier cas, il convient d'y adjoindre la clause : *jusqu'à résipiscence*; dans le second cas, on doit en déterminer rigoureusement la durée, bien que l'usage ait prévalu de les porter d'une manière indéterminée. Il rentre davantage dans l'esprit de l'Eglise d'employer cette sentence comme censure.

2° La suspense peut être *temporelle* ou *perpétuelle*. Rarement un évêque aura recours à une suspense perpétuelle, soit à cause de la gravité de la peine, qui exige des causes excessivement graves, dont la preuve est presque toujours possible dans un procès sommaire, et qu'on ne peut infliger qu'après

avoir perdu tout espoir d'amélioration, ce qui est très-rare; soit parce qu'il est plus facile à un accusé de se défendre dans un procès, même sommaire, que dans un recours au Souverain-Pontife. Aussi les tribunaux romains ont presque toujours cassé les sentences *ex informata conscientia* portant une peine perpétuelle. Le pouvoir cependant de les porter dans quelques cas très-rares doit être maintenu aux évêques.

Comme ces suspenses perpétuelles équivalent à une privation, notre auteur en conclut pour les évêques le droit de priver de sa paroisse, non seulement un desservant amovible, mais encore un curé inamovible, par une suspense *ex informata conscientia.*

E. La suspense *ex informata conscientia* ne supporte pas d'appel, ni suspensif, ni dévolutif, au métropolitain; mais celui qui en est frappé a toujours le droit de recourir directement au Souverain-Pontife. Celui qui la viole encourt l'irrégularité, lors même qu'il aurait interjeté appel. Quelques auteurs ont établi une distinction entre la suspense portée comme peine et celle portée comme censure, disant que la violation de celle-ci seulement faisait contracter l'irrégularité et non la violation de l'autre. Mgr Pierantonelli rejette cette distinction et enseigne que, dans tous les cas, la violation de la suspense *ex informata cosciencia* fait encourir l'irrégularité.

Si la suspense est secrète, quand même la violation en serait publique, il serait permis à l'évêque de dispenser de l'irrégularité qui en résulte, en vertu des pouvoirs qui lui sont conférés par le concile de Trente. Si, au contraire, la suspense est publique, l'irrégularité provenant même d'une violation secrète est réservée au Souverain-Pontife. Les mots *secret* et *public* sont pris dans un sens différent de celui que

nous avons exposé en parlant des crimes qui peuvent motiver l'emploi de la suspense *ex informata conscientia*.

En somme, le livre de Mgr Pierantonelli sera très-utile à quiconque voudra étudier sérieusement l'exercice du pouvoir judiciaire, tel qu'il est possible aujourd'hui dans l'Église, vu la condition qui lui est faite dans tous les pays du monde. D'autre part, les règles qui y sont tracées, aussi nettes que précises, rendront plus facile aux officialités diocésaines l'accomplissement d'un devoir toujours pénible et souvent fort épineux.

A. Tachy.

QUESTIONS LITURGIQUES

1. Le dimanche, après la grand'Messe, peut-on chanter des prières pour les morts ? 2. Pendant ces prières, comme pendant l'absoute qui suit la Messe de *Requiem*, le Prêtre doit-il suivre les prières de l'absoute, ou bien peut-il réciter celles de l'action de grâces ? 3. Après la Messe des morts, le Célébrant doit-il faire toujours lui-même l'absoute?

Ces questions sont traitées dans l'*Ami du Clergé*, n° du 24 mai 1883.

PREMIÈRE QUESTION

Cette question est posée et résolue de la manière suivante dans l'*Ami du Clergé*. *Question*. « Mes paroissiens « demandent quelquefois pour leurs parents défunts des « prières (*De profundis*, *Libera*, *litanies*), qu'on chante « immédiatement après la Messe paroissiale : le tarif dio- « césain attribue au Curé un honoraire pour ces prières. « Que dois-je donc faire après la Messe ? » *Réponse*. « On « peut ordinairement réciter des prières immédiatement « après la Messe, avant de repartir pour la sacristie. La « S. C. a confirmé cette pratique par un décret du 31 août « 1867, n. 5581, ad 8, à la condition que l'Ordinaire y con- « sente. Nous disons *ordinairement*, car on peut élever un « doute lorsqu'il s'agit de la Messe du dimanche, parce « que des chants lugubres ne conviennent pas en un jour « consacré à honorer la résurrection glorieuse de N. S., et

« par conséquent joyeux. Toutefois, comme ces prières et « ces chants sont d'une très haute antiquité, qu'ils sont « répandus dans un grand nombre de paroisses, que leur « suppression mécontenterait vivement les fidèles et tour- « nerait au détriment des âmes du purgatoire et même de « la religion, nous croyons que MM. les Curés auraient « tort de détruire ces usages ; nous pensons même qu'ils « n'en ont aucun droit avant d'avoir pris l'avis de l'autorité « ecclésiastique. Cette réponse est générale et regarde « toutes les églises qui ont cet usage. Mais, pour le cas « présent, notre décision est beaucoup plus rigoureuse « encore, puisque cet usage est ratifié par l'autorité diocé- « saine, qui a déterminé un honoraire pour ces prières. »

Nous n'aurions pas traité la question de la même manière. D'abord nous aurions fait une réserve relative au chant du *Libera*, qui n'est pas permis après une Messe autre que la Messe des morts. Tout en concluant de là par analogie que les prières pour les morts, comme le *De profundis*, ne conviennent pas alors, cependant il y a une différence : le *Libera* seul est défendu, et les lois positives s'entendent dans le sens strict, s'il s'agit d'une défense. Il peut y avoir aussi une inconvenance plus grande à chanter le répons qui, liturgiquement, suit la Messe des morts, et semblerait uni à la Messe du dimanche : ceci ne s'applique pas au *De profundis*.

Nous avons rapporté 1re série, t. VI, p. 56, les décrets qui interdisent de faire une absoute ou de chanter le *Libera* après une Messe qui n'est pas la Messe des morts. Depuis ce temps, une nouvelle décision a confirmé les précédentes. *Question* « An fieri possit post Missam solemnem absolutio « ad tumulum relata ex dispositione nostri fundatoris Ar- « chiepiscopi D. Hieronymi Venero in festo S. Hieronymi « Doctoris occurrente in die dominica ? » *Réponse*. « Nega- « tive et serventur decreta. » Décret du 20 mars 1869, n. 5430, q. 10.

DEUXIÈME QUESTION

Après avoir dit que le Célébrant doit s'associer aux prières de l'absoute, l'*Ami du Clergé* ajoute : « Mais s'il y « a des chantres qui puissent chanter tout le *Libera*, le « Prêtre, qui n'est pas obligé par la rubrique de prendre « part au *Libera*, ne pourrait-il pas faire son action de « grâces depuis le dernier évangile de la Messe jusqu'à la « fin du *Libera* ? La rubrique se tait, et nous ne voyons « pas pourquoi il serait interdit au Célébrant de la faire « pendant ce temps. »

Cette décision nous semble un peu large, et assurément la vraie manière de faire l'action de grâces est de s'associer à la prière publique. Les réflexions que nous avons faites à cet égard, t. XXVIII, p. 575, au sujet de l'obligation où sont les ecclésiastiques assistant au chœur de s'associer à la prière publique, sont à plus forte raison applicables à celui qui préside et doit la conclure par le chant de l'oraison.

TROISIÈME QUESTION

L'*Ami du Clergé*, après avoir observé que la levée du corps pourra être faite par un autre Prêtre que celui qui doit célébrer la Messe, s'exprime ainsi au sujet de l'absoute : « Il est très convenable et même conforme aux « règles liturgiques que ce soit le même Prêtre qui célèbre « la Messe et qui fasse l'absoute. »

Cette solution est donnée dans des termes embarrassés, si cette pratique est *conforme* aux règles liturgiques, n'est-elle pas *obligatoire* ? Alors il ne faut pas dire *très convenable*. Ou bien veut-on dire que c'est *plus parfait* ? Tout cela n'est pas clair. Ne craignons pas d'affirmer que l'ab-

soute qui suit la Messe doit être faite par le Célébrant, et non par un autre, sauf l'assistance solennelle de l'Evêque diocésain, comme on l'a suffisamment prouvé t. VI, p. 56 et suiv. On a expliqué au même lieu, p. 60, et t. XXIV, p. 476, comment on doit entendre les mots *congruum esse* employés dans deux décisions de la S. C. On doit remarquer que plusieurs Evêques ont fait insérer dans leurs ordonnances l'observation stricte de la règle posée dans le Missel et les décrets de la S. C.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

L'IDÉE DU BEAU DANS LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS D'AQUIN, par P. VALLET, *prêtre de S. Sulpice, professeur de philosophie au séminaire d'Issy*, Paris, Roger et Chernovitz, 7, rue des Augustins, 1883; — 1 vol. in-12 de 364 p. 2 fr. 50.

S. Thomas a eu des vues lumineuses sur la philosophie du Beau. On trouve ces vues éparses dans ses divers écrits et elles sont réunies dans un opuscule *de Pulchro*, publié à Naples, en 1869, et attribué au saint docteur. C'est en s'inspirant de ces textes, et en les complétant par des aperçus empruntés aux modernes, que M. Vallet a essayé de faire un traité d'esthétique, suivant les principes de S. Thomas d'Aquin. Nous disons un traité d'esthétique, c'est peut être dire un peu trop ; mais aussi le titre du livre est trop modeste et ne dit pas assez, car l'auteur ne s'est point contenté d'étudier l'idée du beau dans la philosophie de S. Thomas.

L'ouvrage se divise en deux parties, la première traite des principes du beau, la seconde étudie l'application de ces principes soit dans la nature, soit dans les arts.

Dans la première partie, M. Vallet examine successivement les éléments objectifs et les éléments subjectifs qui concourent à produire en nous le sentiment du beau. Il considère d'abord le beau en soi et objectivement (p. 1-104) et il en donne cette définition empruntée à l'opuscule *de pulchro*, dont nous parlions tout à l'heure : « Le beau c'est l'éclat communiqué par la forme aux diverses parties de la matière, où bien à plusieurs principes ou à plusieurs actions harmonieusement unis en un même tout. » *Pulchrum est resplendentia formæ super partes materiæ proportionatas*

vel super diversas vires, vel actiones. Cette définition peut encore se formuler ainsi : « Le beau, c'est la splendeur de la perfection », ou bien ainsi : « Le beau, c'est la splendeur de l'idéal. » La beauté de l'objet suppose cinq éléments dans cet objet : la variété, l'intégrité ou la perfection la proportion, l'unité et enfin l'éclat de la forme ou de l'idéal, c'est ce cinquième élément qui est le principal et qui constitue l'essence de la beauté. *Pulchritudo non consistit in componentibus sicut in materialibus, sed in resplendentiâ formæ, sicut in formali... hæc est quasi differentia specifica complens rationem pulchri*(*Opusc. de pulchro.*) Dans les principes des scolastiques, la forme c'est ce qui fait que l'objet est de telle espèce et non d'une autre. La même forme se reproduit donc plus ou moins parfaitement, dans tous les êtres d'une même espèce. Mais pour chaque forme, il est une perfection idéale, la plus grande qu'elle puisse avoir; en d'autres termes, pour chaque espèce, il est un type idéal et parfait, duquel tous les êtres de l'espèce se rapprochent plus ou moins. Or, un être est beau dans la mesure où il paraît se rapprocher de cette perfection idéale. Pour qu'un être soit beau, il faut donc et il suffit que sa conformité avec l'idéal apparaisse clairement; et on comprend maintenant notre definition du beau et les trois formules qui l'expriment : la beauté, c'est l'éclat de la forme, c'est la splendeur de la perfection, c'est la splendeur de l'idéal.

Il faut avouer que cette considération de l'idéal met en cause un élément subjectif, car M. Vallet le remarque lui-même, p. 53, « l'idéal comme l'universel est tout ensemble l'œuvre de la nature et de l'esprit », et c'est pourquoi dès cette première section, qui d'après le plan de l'ouvrage devait être réservée à l'étude du beau dans ses éléments subjectifs, nous nous sommes forcément trouvés en face de certains éléments subjectifs qui concourent à nous faire sentir la beauté.

Pourtant la seconde section où il est traité du beau dans ses rapports avec le sujet (p. 104-145), n'est point une ré-

pétition de ce qui a déjà été dit dans la première. L'auteur y montre le rôle nécessaire de l'imagination et de l'intelligence dans la perception du beau ; puis après quelques pages sur le goût, il étudie le sentiment du beau : c'est un sentiment qui se distingue de tous les autres, un sentiment élevé, désintéressé, délicieux, profond, ordonné, complet, actif, composé de sympathie, d'affection et d'admiration, un sentiment proportionné à la connaissance de ce qui est beau, car le beau se rapproche du vrai que nous connaissons, beaucoup plus qu'il ne se rapproche du bien que nous désirons, le beau c'est, en effet selon S. Thomas, ce dont la connaissance plaît, *pulchra dicuntur quæ visa placent.*

Dans une seconde partie moins abstraite que la première, après avoir montré la beauté de l'homme considéré suivant les principes de la philosophie thomiste (p. 148-190), après avoir montré la beauté de l'univers (p. 190-232) et la beauté de Dieu (p. 232-260), M. Vallet aborde la question du beau dans les arts (p. 260-328). L'art est l'interprétation de la nature. Après avoir idéalisé le réel, l'artiste a besoin de signes, il lui faut une expression pour réaliser l'idéal. Cette expression doit s'employer tout entière au service de l'idee, être exacte, claire, naturelle, idéale et même souvent ornée ou élégante. Comme le corps humain est par l'âme et pour l'âme, ainsi l'expression doit être par l'idée et pour l'idée. Un corps parfait serait un corps si bien adapté à l'âme qui le vivifie, qu'on ne pourrait le concevoir uni à une autre âme ; de même une expression parfaite serait une expression si conforme à son idée qu'on ne saurait la concevoir employée à exprimer une autre idée. Après une étude sur l'art en général, l'auteur parle des beaux arts, et propose de les classer dans l'ordre suivant : poésie, musique, peinture, architecture et sculpture. Le livre se termine par un chapitre consacré à l'art chrétien et par des appendices sur le temple chrétien (p. 328-334), sur le joli, le beau et le sublime (p. 334-346), enfin sur le laid et le ridicule (p. 346-353).

On voudra lire un ouvrage qui se recommande autant par l'intérêt des questions traitées que par le nom de l'auteur.

J. M. A. VACANT.

Maître en théologie, professeur au Séminaire de Nancy.

DE DISTINCTIONE ESSENTIÆ AB EXISTENTIÆ, *Disputatio scholastica quam ad auditorum suorum usum emisit Maximilianus Limbourg. S. J. Ratisbonæ, Neo-Eboraci, et Cincinnati* 1883, *in*-8° VI-71 *pages*.

Le seul titre de cette dissertation en indique très suffisamment l'objet; les quatre thèses dont elle se compose s'attachent à démontrer successivement que : — 1 si, dans l'Etre Incréé, essence et existence sont une même chose, dans l'être créé il est entre elles une distinction, — 2 qui n'est pourtant que rationelle, — 3 quels qu'aient été les efforts des Scolastiques pour en démontrer la réalité. Cette troisième thèse emporte un plus ample exposé que les autres, d'autant que le P. Limbourg y fait entrer cette discussion critique : « Les scolastiques en attribuant à S. Thomas la « thèse de la distinction réelle l'ont-ils suffisamment bien « compris, et la pensée du Docteur Angélique ne pourrait-« elle pas être doucement ramenée à la distinction sim-« plement virtuelle ? » La quatrième thèse forme la conclusion de la dissertation entière, et en quelques mots établit entre l'essence et l'existence des êtres créés une distinction de raison, mais virtuelle, dont le motif, *a parte rei*, est dans la nature même de l'être créé : n'existant point par lui-même, et son être n'étant simplement que dérivé ou participé, il donne par là prise à la distinction dont nous venons de parler.

Il y a donc *identité réelle* entre l'essence et l'existence d'un être créé, *distinction de raison* et *motif réel* de cette distinction.

Rien ne saurait avancer l'intelligence, et préparer la solution de ces questions métaphysiques, autant que cette attention à les faire parfois sortir des rangs, à les mettre en pleine lumière, sauf ensuite à en réduire les développements et à leur faire reprendre dans l'ensemble dont elles font partie leur place naturelle. Les questions subtiles en sont plus nettement aperçues; et, au dire de Cajetan, 1 p. q. 3. a. 4, celle-ci doit être rangée parmi les plus subtiles. Les thèses vraiment considérables reçoivent alors toute leur démonstration; et bien que l'auteur lui même (p. III) semble contester à la question présente l'importance que lui donna l'antiquité scolastique, il la reconnait implicitement par le large développement qu'il lui donne, par l'amour singulier avec lequel il reprend tous les arguments pour et contre; et il est bien, en cela, le disciple du Docteur Angélique, pour qui l'identité de l'essence et de l'existence est dans l'être Incréé la garantie de son indépendance absolue, la distinction de l'essence et de l'existence dans l'être créé la marque et la démonstration qu'il n'est qu'un être d'emprunt : « Si omnis substantia esset esse suum, jam non esset causata. » I Cont. Gent. cap. XXV. Amplius.

Quoi qu'il en soit, le lecteur tient en main dans la Dissertation du P. Limbourg les pièces de la controverse : qu'il se renseigne et qu'il juge. Peut-être lui sera-t-il malaisé de souscrire à l'affirmation de l'auteur, qui dès la page 6, préparant les voies à sa conclusion de la page 68, nous assure qu'en Dieu essence et existence ne sont pas distinctes, même d'une distinction de raison. Cette proposition ne peut être motivée que par le dessein d'assigner quand même à la créature une simplicité moindre d'un degré de la simplicité du créateur. Là est l'infirmité obligée de la thèse que soutient le P. Limbourg. Après tout, je ne puis comprendre ce qui pourra m'interdire jamais d'établir, *en Dieu pensé*, une distinction de raison entre l'essence divine, qui range Dieu dans une catégorie à part, et l'existence divine qui le sépare des êtres simplement possibles. N'y

a-t-il point dans cette seule diversité de concepts le fondement d'une distinction rationelle? et le P. Limbourg, je m'en rapporte pour cela au P. Limbourg lui-même, n'emploie-t-il pas pour exclure la distinction virtuelle, des arguments dont se sert le Docteur Angélique pour exclure la distinction réelle? (p. 7.)

Cette première réserve une fois faite, il ne nous coûte point de reconnaître que le P. Limbourg (th. 2 et th. 3) fait très adroitement justice des opinions exagérées qui ont poussé jusqu'à l'outrance la pensée de S. Thomas. Mais pourquoi confondre (p. 23) distinction et séparabilité? Ce n'est pourtant pas à un scolastique tel que le P. Limbourg que nous aurons la prétention d'apprendre que les Anciens n'ont point considéré comme incompatibles entre elles distinction réelle et réelle inséparabilité.

Après la démonstration (th. 2.) vient la réfutation (th. 3). Pourquoi ne le dirions-nous pas encore? C'est à grand' peine, il nous semble, que l'auteur échappe à certaine démonstration de S. Thomas (v. p. 36-44) exposée d'ailleurs avec une parfaite sincérité. Ce qui est plus audacieux qu'un essai de réfutation du Docteur Angélique sur ce point, c'est l'étonnante assurance qui nous est donnée (p. 45) que la pensée de S. Thomas est exactement la pensée du P. Limbourg, lorsque ce qui est objection pour le P. Limbourg est argument pour S. Thomas. Cf. p. 28-45 et p. 60. Cf. II. Cont. Gent. cap. LII.

Peut-être la dissertation eut-elle gagné en solidité, si, au lieu d'aborder ainsi, invita Minerva, la recherche critique de la pensée de S. Thomas, pensée trop claire, hélas! pour pouvoir être sérieusement contestée, l'Auteur se fut borné à la seule question métaphysique. Sans ébranler l'ancienne dsctrine de S. Thomas et de Cajetan, il a eu du moins le mérite de déblayer les abords de cette difficile controverse, d'écarter définitivement des arguments insuffisants appuyés seulement sur des métaphores, et de déterminer nettement le point sur lequel, de part et d'autre, se devra porter

l'effort de la démonstration Aussi saluons-nous avec joie les « Questiones Métaphysicæ » dont la dissertation présente contient la promesse.

N. Delatte.

Docteur en Theologie.

Amiens. — Imp. Rousseau-Leroy.

HARMONIE HISTORIQUE

DES ÉVANGILES (1)

V.

Pour compléter ces quelques articles sur l'Harmonie historique des évangiles, il me reste à passer en revue la *dernière* partie de l'histoire évangélique, les *Res ultimæ*.

Ici, encore, nous devons nous tenir sérieusement aux deux grands principes de toute bonne concorde, savoir : observer autant que possible la *suite* que les évangélistes eux-mêmes ont mise dans leur narration; et puis, nous guider par ce qu'on appelle le *parallélisme*, non pas apparent et de ressemblance, mais réel et d'identité.

Je dis, pour la première règle, *autant que possible*; et cela signifié à peu près, qu'on ne doit s'en départir que lorsqu'un parallélisme vrai et réel nous y oblige. Nous avons eu un exemple frappant de cette

(1) Voir la *Revue*, n° d'octobre 1882. J'ai oublié dans cet article de prévenir une objection qui pourrait venir à l'esprit de quelques lecteurs à l'occasion de Jean 10, 40 : *abiit* ITERUM *trans Jordanem*; comme si le Seigneur serait *aussi* allé en Pérée *avant* la Dédicace. Mais cet *iterum* ayant une double signification, celle de *retour* à un endroit qu'on vient de quitter, et celle de *répétition* d'un acte antérieur, nous devons ici, vu ce que nous avons établi dans l'article cité, opter pour la seconde signification, et reporter ainsi notre pensée à Jean 1, 28 : *Haec in Bethania facta sunt trans Jordanem*.

exception dans les quatre chapitres connus (VIII-XI) de saint Matthieu. Mais hors d'une nécessité évidente et incontestable il faut tenir ferme à la dite règle; puisque sans cela on risque beaucoup de mettre ses impressions personnelles en place de la vérité historique; et certainement ce serait dommage.

La seconde règle ne regarde, à peu près, que les faits, et non les paroles ou instructions, pour lesquelles il faut admettre l'adage : *verba facilius repetuntur quam facta.* Tout à l'heure cela nous viendra à propos pour la dernière Cène : cependant nous y verrons aussi que, par exception, un mot peut revêtir l'importance d'un fait, et devenir ainsi un guide là où d'autres lumières nous manquent. Car, à l'instant même, nous allons appliquer ces deux principes à l'histoire de *la sainte Cène*, un des grands faits des *Res ultimæ*.

*
* *

En face du *premier* principe, savoir, un respect scrupuleux pour l'ordre que les évangélistes eux-mêmes ont mis dans leur narration, à moins que le second principe n'intervienne impérieusement pour nous en empêcher, — examinons attentivement deux des Concordes les plus appréciées chacune dans son temps, celle de Jansenius et celle de Tischendorf, sur le point qui nous occupe.

On sait que les deux premiers évangélistes font prédire à Notre-Seigneur la *trahison* de Judas *avant* l'institution de l'Eucharistie, tandis que chez s. Luc, Jésus n'en fait mention qu'*après* cette grande action. Jansenius et Tischendorf, croyant trouver ici un vrai parallélisme, regardent l'une et l'autre prédiction comme parfaitement identiques, et *trans-*

posent pour cela, l'un Matt. 21-24 avec Marc jusqu'à côté de Luc 21-23, l'autre, en sens inverse, S. Luc, pour le mettre à côté des deux autres.

Mais cette *identité* est elle bien certaine? De grands maitres ont pensé que non. Il y a certainement parallélisme de ressemblance; mais il faudrait, pour admettre un parallélisme réel et d'identité, que le Seigneur n'eut pu parler qu'une fois de la noire préoccupation du traitre. Or, le contraire saute aux yeux à l'inspection du chap. XIII de s. Jean, où Jésus en parle quatre fois, chez le même évangéliste, et cela avec gradation, savoir : *Vos mundi estis, sed non omnes* (10); ensuite : *qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum* (18); puis : *unus ex vobis tradet me* (21); enfin lorsqu'il désigne secrètement au disciple bien aimé *la personne* du traitre. — Donc le Seigneur, non seulement *a pu* faire allusion à cettetrahison plus d'une fois, mais il en a plus d'une fois *fait* mention. Et qui donc, après cela, voudrait soutenir que le *Verumtamen* avec ce qui suit chez S. Luc, ne puisse être l'écho douloureux de *unus ex vobis tradet me, qui manducat mecum* ? Car la chose devait être souverainement douloureuse pour la sainte humanité de Jésus, et par S. Jean il appert qu'il ne pouvait l'oublier et qu'il y revint plusieurs fois. Cela étant, il me parait évident qu'il n'est pas permis de faire de ces deux prédictions une seule; mais qu'il faut, comme je viens de le dire, regarder le passage en question de S Luc comme l'écho de la prédiction qui précéda l'institution de la sainte Eucharistie; aussi les *termes* chez S. Luc sont un peu adoucis, quoique le *contenu* soit le même, tandis que les autres évangélistes ont d'autres termes que lui, mais tous les mêmes termes entre eux.

A ces considérations il faut en ajouter une autre, très importante aussi, savoir : que la transposition de ces versets (21-23) de S. Luc, jusque avant l'institution de l'Eucharistie, est un empiétement sur la question : si le traitre a eu part à cette Eucharistie ou non; car S. Luc mettant ce *Verumtamen*, etc., dans la bouche du Seigneur *après* l'acte de la Communion, nous avons là un argument bon et valable pour l'affirmative, qui a pour patrons et les Péres de l'Eglise et la plus grande partie des interprètes catholiques, contre un petit nombre de ces derniers depuis environ trois siècles. Nous pouvons donc revendiquer la place native pour cet endroit de S. Luc, parce que, en agissant autrement, on risque, tout au moins, de mettre ses appréciations personnelles à la place de la réalité.

Quelqu'un peut-être trouvera ce que je dis trop fort; il pensera que, même en admettant la valeur de mon raisonnement, pour le verset de S. Luc, 21 : *Verumtamen ecce manus trahentis me*, etc., cependant les deux versets suivants : *et quidem Filius hominis..... vadit*, etc., *et ipsi caeperunt quaerere inter se.....* sont si parfaitement semblables à Matt. 22-24, qu'on ne pourrait nier le parallélisme, et que par conséquent les trois versets de S. Luc doivent bien se transporter jusqu'à côté des quatre versets de S. Matthieu, ou vice-versa.

Je dois bien admettre la ressemblance : mais c'est à vous de prouver l'identité; jusque là, l'évangéliste est en possession. Vous ne pourrez pas la prouver: parce qu'il est de fait que le Seigneur a parlé plusieurs fois de la trahison, et qu'il a pu en parler deux fois dans les mêmes termes ou à peu près; car ceci est propre à la douleur, qui est très éloquente et sent très bien que cette répétition des mêmes termes fait im-

pression. Cette possibilité admise, je rappelle que vous avez contre vous la suite du texte. S. Luc place ces paroles ici; vous les déplacez, et de fait vous taxez l'évangéliste d'incorrection ou d'oubli, tandis qu'il est cependant possible qu'il ait raison. Vous transportez ces versets jusqu'à côté des deux premiers évangélistes, tandis que d'autres transportent ceux-ci jusqu'à côté de S. Luc : et cette éternelle fluctuation durera aussi longtemps qu'on embrassera pas résolument le principe de s'attacher à la suite du texte autant que possible. Même après cela il reste encore tant de choses au sujet desquelles l'appréciation de l'exégète devra décider, qu'on sera content de ce qu'une bonne partie des incertitudes précédentes soit écartée.

Ainsi, pour nous, le Seigneur revient après l'institution de l'Eucharistie au sujet douloureux d'avant, en termes tant soit peu radoucis. Les disciples, qui n'y comprenaient rien la première fois, qui de plus en avaient été distraits par ce qui venait de se passer sous leurs yeux, y sont maintenant ramenés, et recommencent à s'interroger des yeux et de la bouche; jusqu'à ce que Pierre enfin signifie à Jean d'interroger le Maitre secrètement, comme nous verrons plus loin.

Un autre fait de la dernière Cène est transposé par Tischendorf, du moins dans l'édition que j'ai devant moi; et j'ai des raisons de croire qu'il n'a pas changé cela dans les éditions subséquentes. Ce sont les versets 24-30 de S. Luc : *Facta est autem et contentio inter eos*, etc., mis immédiatement après les trois versets sur les quels nous avons raisonné jusqu'ici. Il ne faut jamais oublier que chez Tischendorf, c'est plutôt la comparaison critique des textes, que la chronologie harmonistique qui prédomine. Mais enfin le savant homme, qui avoue, sous ce dernier rapport,

qu'il suit en général Wieseler, parait donc croire qu'on pourrait corriger ici l'évangéliste. La raison qu'il en apporte, c'est que, « Hæc enim contentio tunc orta esse videtur, quum accubitum euntes singuli locum recumbendi sibi eligebant. » Ainsi un *videtur*, voilà la raison de cette transposition. Il est vrai, dit-il, en d'autres mots, que nous ne pouvons nous baser en cela sur l'ordre de l'évangéliste; mais Wieseler remarque avec raison que celui-ci n'indique pas qu'une *discussion* s'éleva *après* la Cène. — Eh bien, nous admettons cela pour la *discussion*, et volontiers : mais il indique encore beaucoup moins qu'une discussion s'éleva *avant* ce moment, et alors il ne faudra voir dans ce verset qu'une *réminiscence* d'un fait antérieur auquel l'évangéliste, ou plutôt le Seigneur lui-même d'après cet évangéliste, attache une importante leçon. Et je crois que Tischendorf, s'il vivait encore, ne refuserait pas de se rallier à cette interprétation; surtout, si on lui proposait de traduire cet ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς par : *il existait aussi parmi eux une rivalité* au sujet de la prééminence. En effet, le substantif grec en question admet ce sens aussi bien que celui de *contentio;* et l'aoriste ici peut bien avoir cette fois la valeur d'un imparfait, aussi bien qu'au verset 5 du premier chapitre de ce même évangile : « il y avait dans le temps du roi Hérode un prêtre du nom de Zacharie(1). »

Eh bien, il n'est nullement besoin de supposer que cette *rivalité* éclata à cette occasion-ci; elle avait

(1) En beaucoup d'endroits les manuscrits balancent entre l'imparfait et l'aoriste; et les écrivains grecs eux-mêmes emploient quelquefois l'un temps pour l'autre. C'est que le sens reste souvent le même, et l'emploi d'une forme ou de l'autre dépend fréquemment de la manière dont l'écrivain dans l'acte même d'écrire se repré-

éclaté plus d'une fois auparavant, et le Seigneur savait fort bien amener, à une occasion donnée, mais à nous inconnue, les avertissements que nous lisons ici; certainement ils ont produit leur fruit, parce que à partir d'ici nous ne rencontrons plus des traces de cette rivalité, au contraire nous verrons un généreux dévouement, sans réserves personnelles. Enfin quant à la version latine de la Vulgate, on sait que, à la vérité, S. Jérôme remania l'ancienne version italique, mais aussi, comme lui-même le dit, qu'il laissa beaucoup de passages intacts, et du reste que la leçon grecque doit bien souvent nous aider. Mais quand même quelqu'un voudrait absolument voir ici une véritable *dissension* actuelle, la chose pourra paraitre dure, mais qu'il s'arrange comme il peut, il devra se résigner, et comprendre que cela ne lui donne pas le droit de transposer tout simplement le passage; car ce serait trancher violemment le nœud et non pas le résoudre; il devrait plutôt se tranquilliser même alors par la considération que discussion et dissension c'est deux, et qu'une bagatelle peut avoir donné occasion à la salutaire remontrance du Seigneur Jésus.

Voilà pour le *premier* principe : on s'en est écarté trop souvent; et nous avons de l'obligation envers les auteurs qui ont insisté sur l'observation de cette règle, Rondet, Patrizzi, Beelen, Jos. Grimm et autres que nous avons déjà nommés dans nos articles précédents. Cependant cela n'exclut pas nos justes réserves. Ron-

sente la chose, savoir, comme momentanée ou comme persistante, dit *Winer* dans sa Grammaire du N. T., cinquième édition, au paragraphe 41, première remarque. On peut consulter à ce sujet : *Beelen*, grammatica Graecitatis, sur l'emploi de l'imparfait des verbes dans le N. T.

det, par exemple, a fait une œuvre éminemment utile : mais tout en maintenant son principe on a trouvé qu'il est susceptible de beaucoup de perfectionnements ; et cela ne doit pas étonner.

*
* *

Maintenant, considérons le *deuxième* principe, le parallélisme, appliqué à une difficulté de la dernière Cène.

Dans ce qui précède, nous avons vu que beaucoup d'auteurs transposaient soit les versets 21-23 de s. Luc, soit un passage fort semblable des deux premiers évangélistes, parce qu'on croyait y voir un vrai parallélisme. Nous avons dû nier ce parallélisme, appuié sur le premier principe, la suite du texte ; et nous avons montré en même temps que la vraisemblance n'était pas du tout contre nous.

Ici, au contraire, nous aurons à examiner une question, où *la suite du texte* n'est pas en jeu et ne nous liera pas les mains : il s'agira seulement de *parallélisme*, pas même des faits, mais uniquement de quelques mots, qui cependant, faute d'autres indices, paraissent aux yeux de la majeure partie des interprètes, acquérir l'importance d'un fait. Nous voulons parler du verset 21 de S. Jean : *unus ex vobis tradet me*, comparé au verset 21 de S. Matthieu : *unus vestrum me traditurus est*. L'insertion du lavement des pieds en dépend.

Quelques auteurs de renom, mais en très petit nombre, ont placé cet acte *après* l'institution de l'Eucharistie. Il y a une douzaine d'années, j'ai fait la même chose.

Patrizzi est bien le représentant le plus zélé de

cette opinion. Pour moi, j'avoue sincèrement que, depuis, regardant la chose de plus près, j'ai trouvé dans cet arrangement une grande difficulté.

Car en mettant le lavement des pieds *après* l'institution de l'Eucharistie, nous détruisons cette *gradation* que nous avons reconnue dans le récit de S. Jean; puisque Matthieu et Marc font prédire la trahison *ouvertement* avant la sainte Cène, et voilà que nous autres, après cette prédiction claire, au lieu de rester à la même hauteur, nous *descendons* jusqu'au *Non estis mundi omnes* de S. Jean, pour remonter après cela au niveau de la prédiction dans le verset 21 du même S. Jean. Ainsi nous établissons d'abord une *descente*, qui ne trouve pas sa légitimation dans les évangiles, et nous faisons perdre à la *gradation*, qui s'y trouve, ce qu'il est si naturel d'y voir. En outre, il me semble qu'il est bien difficile de nier l'*identité* de Matt. 21 et Jean 21 de : *unus vestrum me traditurus est*, et de : *unus ex vobis tradet me*. Pourquoi? Nous avons chez les évangélistes, six endroits où le Seigneur prédit la trahison : deux fois *de loin* chez s. Jean; puis *ouvertement* dans les deux versets que je viens de citer et qui dans le grec ont littéralement les mêmes paroles; ensuite le *qui intingit mecum manum* de Matt. et Marc avant l'institution de l'Eucharistie, et *manus tradentis me mecum est in mensa* de s. Luc, qui nous laissent à la même hauteur; enfin *la désignation personnelle* (de s. Jean, 26) qui resta secrète pendant les premiers moments.

On voit que tout est pesé dans ces diverses prédictions, et qu'en reconnaissant la dite gradation, on doit bien reconnaitre aussi l'identité de Matt. 21 et de Jean, 21; enfin, que cette identité admise, jette une grande lumière sur toute une fois la question.

La principale cause de la différence de vues à ce sujet c'est que S. Jean ne décrit pas l'institution de l'Eucharistie. Cette omission est tout à fait dans l'habitude et le genre du quatrième évangéliste, comme nous l'avons déjà remarqué ailleurs; car, en général, il ne touche pas aux choses que les Synoptiques avaient racontées avant lui. Les rationalistes sont un peu aveuglés sur ce point : leurs tendances ne s'accommodent pas avec ce rapport du quatrième évangéliste aux autres. Mais la tradition, dont trop souvent ils font table rase, restera toujours contre eux, et elle se trouve admirablement confirmée par l'inspection attentive de ces quatre monuments. S. Jean donc, qui avait rapporté au chapitre VI des choses si éclatantes sur la manducation du corps du Seigneur et le saint acte de boire son sang, passe ici, selon sa coutume, sur ce que rapportèrent les autres avant lui, et nous donne au contraire, une chose qui ne se lit point chez eux, mais qui est cependant intimement liée avec l'institution de la sainte Eucharistie. Car sans entrer ici dans des discussions déjà anciennes, sur ce point, je rappelle ce que j'ai fait voir dans un de mes articles précédents, que le premier verset de ce chapitre XIII de S. Jean, *ante diem festum paschae,* transporte l'attention du lecteur non pas jusqu'au soir avant le *quatorze* de Nisan, mais au soir avant le *quinze*. Cela étant, l'opinion la mieux fondée est, bien certainement, que S. Jean dans ce même premier verset insinue l'institution de l'Eucharistie, quoiqu'il omette de la raconter. Car l'expression de εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς devra bien être traduite par : il les aima jusqu'à l'*excès*; tout comme Josèphe (vita, 3 6) en parlant de la première victoire que les insurgés juifs remportèrent sur les Romains, nous dit que les esprits, à ce premier

avantage, s'exaltèrent immédiatement, et εἰς τέλος ἤλπισαν (1), *extrema quaeque sperabant.*

Or, tout nous engage à rapporter cet *excès d'amour* à l'institution de la sainte Eucharistie, et non au lavement des pieds, qui en comparaison de l'amour que le Seigneur témoigne à ses chers disciples, autrefois et dans cette mémorable soirée, ne paraît pas répondre à cette emphase d'expression que nous rencontrons ici. Tout au plus on pourrait rapporter ces paroles à *tout l'ensemble* de ce que fit le Seigneur et de ce qu'il dit pendant ces précieux moments à ses apôtres et en leur personne, à tous les croyants à venir, pour qui il allait accomplir enfin le grand acte de la Rédemption, après leur avoir laissé le saint sacrement de son amour. Mais alors il faut aussi comprendre, dans ce *tout*, l'institution de l'Eucharistie, que S. Jean, comme une chose universellement connue des premiers chrétiens et déjà clairement insinuée par lui dans son sixième chapitre, pouvait passer comme tant d'autres choses, que nous devons tout comme celles-ci, supposer chez lui, si nous voulons agir raisonnablement. En effet, est-il raisonnable de croire que S. Jean ignore ou désavoue les faits *synoptiques,* parce qu'il n'en parle pas? de raisonner sur le quatrième évangile comme s'il racontait un autre Christ, suivait une autre chronologie, et corrigeait les synoptiques? Non, encore une fois, ce sont des chicanes rationalistes, qui font hausser les épaules à tout homme versé dans ces études. Tout au contraire l'affirmation des premiers siècles, rapportée par Eusèbe (2), que S. Jean écrivit

(1) Il me semble que ce même passage de Josèphe doit éclaircir le verset 5 de Luc, 18 : *ne in novissimo veniens* suggillet me; où je voudrais traduire le texte original par : *ne ad extrema progrediens.*

(2) Voyez cette Revue, du mois d'Avril 1881, pag. 318.

en partie pour suppléer les omissions des Synoptiques, se confirme admirablement par l'inspection attentive de cet évangile. Tout comme le second évangile suppose chez son auteur la connaissance du premier, de même le silence de S. Jean sur le temps et le lieu de la naissance du Christ suppose le règne de Hérode et la Judée de Pilate des Synoptiques : un écrivain qui ne peut supposer ces choses connues de ses lecteurs, *doit* en parler, tandis que S. Jean (4, 44 et dans son récit de la Passion) ne fait que les supposer comme connues, la Judée pouvant s'appeler la *patrie* du Seigneur comme la province de sa naissance, et la Galilée comme celle de son origine et de tout le reste de sa vie (Luc 4, 23 et 24). Un caractère plus frappant encore du quatrième évangile c'est qu'il se tait sur toute la période Galiléenne à peu près, et sur tout ce que S. Luc dans huit autres chapitres nous a conservé. Est-ce qu'on peut en conclure qu'il ignore ou qu'il désavoue tout cela ? Mais un écrivain moderne, qui aurait trouvé dans une bibliothèque des choses inédites sur tel souverain de notre histoire et les publierait sans parler de ce que nous savons déjà d'ailleurs, peut-il être soupçonné d'ignorer ou de nier tout ceci ? Non ; par là même que ces choses sont connues d'ailleurs, et que lui ne les nie pas, mais, au contraire, les insinue et les suppose, il les confirme. Et qu'on *doive* supposer ces choses dans l'évangile de S. Jean, cela résulte de ce que, autrement, cet évangile ne se comprend pas, passant sous silence la grande partie de la vie publique de Jésus-Christ, pour ne raconter que les fêtes qui, à de grandes distances emmenaient le Seigneur à Jérusalem. *Supposez* chez lui le récit synoptique, et tout est en règle, et cet admirable et précieux évangile vient enrichir et compléter et illustrer l'histoire évangélique

d'une manière admirable : au contraire, niez ce sous-entendu, et vous aurez un ouvrage des plus incomplets et, comme biographie, inférieur de beaucoup à ce que nous ont laissé les Synoptiques, une production littéraire impossible.

Nous ne pouvons nous étendre d'avantage sur ce point : cette digression cependant était un peu nécessaire pour montrer que l'institution de la Sainte-Eucharistie *doit* être *sous-entendue* chez S. Jean, et que le premier verset de son chapitre XIII *l'insinue* assez clairement.

Mais si le premier verset de ce chapitre insinue l'institution de l'Eucharistie, ne s'ensuit-il pas que celle-ci précéda le lavement des pieds ? Je ne le vois pas : car ce premier verset est conçu en termes trop généraux, pour pouvoir être pris comme un *récit* abrégé ; il a plutôt l'air d'une *introduction* à ce qui suit. Ensuite le *cœna facta* du latin, pas plus que le participe grec soit présent, soit aoriste (1), ne peut signifier que le lavement des pieds eut lieu après la *fin* de la cène, et par conséquent *après* l'institution de l'Eucharistie ; car le latin exprimerait cela par *finita cœna* ou *cœna peracta*, et le grec de même aurait ici un autre verbe, soit διαγενομένου soit un autre de cette force. Nous avons ici plutôt le sens de *cœna parata* comme le grec de Tob. 2, 1 ; ou bien encore pendant que la Cène *avait lieu*. Aussi le verset 4 de S. Jean, *surgit a cœna*, paraît indiquer suffisamment que la cène avait commencé lorsque le Seigneur se leva pour laver les pieds à ses disciples.

(1) Ce qui revient ici au même, tout comme le γενομένου ἐν Βηθανίᾳ de Matt. 26, 6 à côté du ὄντος de Marc 14, 3.

*
* *

Nous devons distinguer, au sujet de la manducation de l'agneau pascal, les prescriptions de la loi mosaïque et les usages rabbiniques conservés dans le Talmud. Puisque c'était la dernière pâque légitime, il est raisonnable de supposer que le Seigneur observa à cette occasion les presciptions divines de la *loi* ; mais tout juste parce qu'on avait, en ce moment solennel, un pied sur le terrain de l'ancienne, l'autre sur celui de la nouvelle loi, il est très possible, et même probable à mon humble avis, que le maître du sabbat et de la loi se soit affranchi de tel usage *humain* que dans sa sagesse il jugea bon d'omettre ou de remplacer par autre chose.

Ainsi il est probable que l'usage de manger encore d'autres viandes après l'agneau pascal s'observa également ici, et il paraît bien que c'est pendant cette *seconde partie* de la Cène qu'il faut placer tout ce que les évangiles nous rapportent de cette mémorable soirée, sauf cependant ce que S. Luc nous apprend 22, 15 et suiv : *desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum antequam patiar* etc., car cela se conçoit le mieux avant le commencement de la manducation de l'agneau. En est-il de même des versets 17 et 18 : *et accepto calice* (un calice) — accipite et *dividite inter vos; dico enim vobis quod non bibam de generatione vitis, donec* etc. ? Assez généralement on croit que oui, rapportant cette action et ces paroles au *premier* des quatre calices rituels, qui se buvait au commencement de la Cène pascale. (1) Dans une brochure intéres-

(1) Le second se buvait encore avant de manger l'agneau pascal; les deux autres vers la fin.

sante (1) sur ce sujet, *Bickell* (de Munster) entend ces paroles du quatrième calice, dont à son avis le Seigneur *ne but pas*, mais qu'il laisssa devant lui, pour le consacrer peu après. Le côté fort de cette thèse sera bien que le Seigneur *ne but pas* de ce calice, quel qu'il fut : le *non bibam* est si clair et si formel. — quand même on y ajouterait avec des manuscrits grecs de grande autorité : *dès ce moment* — qu'on ne peut pas en douter. J'ajouterais, comme preuve ultérieure, l'injonction du Seigneur : *accipite et dividite* ; mais le sens de ces paroles reste encore à préciser. Bickell, pour prouver que ces deux versets (Luc 17 et 18) se rapportent à la consécration *imminente* du calice, regarde ces paroles comme équivalentes à celles-ci : prenez et divisez, après quelques moments etc., c'est-à-dire après la consécration. Mais d'abord le Seigneur aurait employé, pour exprimer cela, un *futur* au lieu d'un *impératif*, deux modes du verbe, qui, dans le cas qui nous occupe, sont très différents. Ensuite cette interprétation rompt l'enchainement des idées, qui selon l'acception ordinaire est bien : *Prenez et divisez, car moi-même je ne boirai pas* ; tandis que dans celle-ci, après l'injonction de *diviser* ce calice *plus tard*, la véritable raison ne se trouve plus être celle que le verset 18 exprime, mais plutôt celle-ci : parce que par ma consécration tout puissante je veux vous donner, sous ces espèces du vin, mon sang.

Non, le Seigneur n'avait qu'à laisser le calice, qui allait être consacré après le pain, et qui était là devant lui, le laisser, dis-je, paisiblement devant lui, jusqu'au moment arrive. Pour ces raisons je crois que cette interprétation de l'impératif en question trouvera peu d'adhérents, et nous préférons, avec un grand nom-

(1) Messe und Pascha, Mayence 1872.

bre d'interprètes distingués, voir ici *le premier* des quatre calices rituels. Mais avec cela nous adhérons volontiers à l'autre partie de la thèse du savant professeur, savoir que Jésus *ne but pas* de ce calice, si toutefois Bickell me permet de parler encore ainsi de *sa* thèse, ce que nous verrons mieux tout à l'heure.

Le lecteur s'est bien aperçu déjà que nous ne nous trouvons plus ici sur le terrain de nos deux grands principes du commencement de cet article. Non, au contraire, le bon sens tout seul devra décider ici. Maintenant ces quatre versets de S. Luc (15-18) quadrent si bien avec le *commencement* de la Cène pascale, que faute d'autres arguments on juge assez généralement devoir les entendre ainsi. Il est vrai que le *desiderio desideravi* et le verset suivant, auraient pu, *absolument* être dits encore plus tard : mais puisque c'était un désir si ardent et nourri si longtemps, il est souverainement naturel qu'il se manifestat dès le début, dès qu'on se fut mis à table, ou bien dans l'acte même de se mettre à table.

Puis le premier des quatre calices rituels (qui étaient toujours mêlés d'eau) se versait dès le commencement, et se vidait après la bénédiction d'usage. Si *un seul* calice servait pour tous, comme on l'a cru assez souvent le Seigneur, d'après l'interprétation assez commune des versets 17 et 18 de S. Luc, aura prononcé la bénédiction usuelle et transmis le calice à son disciple bien aimé avec les paroles rapportées par l'évangéliste. Lui-même n'en but pas, *non bibam* ; ce qui dans le cas d'un seul calice est évidemment prouvé encore par les paroles de *accipite et dividite inter vos*. Donc le Seigneur, dans cette dernière Cène se serait dispensé du vin, une de ces institutions humaines (1) que nous

(1) Comparer Bickell page 81 à la ligne 9.

avons déjà distinguées de ce qui était d'origine divine; et à cause de la nature exceptionnelle de cette Cène, la dernière qui fut divinement légale, le premier acte de transition de l'ancienne Loi à la Loi nouvelle, il est bien certainement vraisemblable que plusieurs des rites humains de cette solennité pascale, quoique très respectables d'ailleurs, mais pâlissant ici devant la réalité, aient fait place, dans cette circonstance extraordinaire, à tout ce que les évangélistes nous rapportent de grand. Ou bien, dites moi si l'explication, par le père de famille, de la nature de cette cérémonie, si les psaumes qu'on trouve prescritspour cette solennité, étaient encore en place à côté de ce que nous racontent ici les évangiles. Donc, puisqu'il est *possible* que Jésus se dispensa de plusieurs de ces choses, nous le trouvons *probable* et de toute vraisemblance.

Supposons maintenant, comme le veut Bickell avec plusieurs auteurs de nos jours, que *chacun* ait eu son calice ou gobelet, alors les paroles de *Accipite et dividite inter vos* ne peuvent pas raisonnablement s'appliquer au premier calice que le Seigneur avait là devant lui; mais bien au *vin* qu'on avait commencé à verser, à lui le premier. Ainsi l'*objet* de ce *dividite* comme cela arrive mainte fois en de pareilles phrases, serait omis par réticence, parce que toutes les circonstances, peut-être même un geste de la part du Seigneur, l'indiquaient clairement; et Jésus pouvait garder son calice personnel devant lui, ne voulant pas en boire, mais sachant parfaitement ce qu'il allait en faire plus tard. Cette interprétation suppose la leçon de la Vulgate et du Sinaiticus, qui n'ont pas d'objet grammatical; elle repose aussi sur ce que les paroles citées (17) ne peuvent pas raisonnablement s'entendre comme si tous

avaient à boire de ce calice, dans le cas que *chacun* en eut un pour soi, puisque le Seigneur alors ne se serait pas fait verser, où si cela fut arrivé, il n'aurait eu qu'à donner ce calice à un autre. Cette même interprétation devient moins facilement admissible devant la leçon grecque commune, qui exprime l'objet grammatical par τοῦτο : cependant, même en ce cas, elle me paraît plus acceptable que celle qui prend l'impératif en question dans un sens futur, comme on l'a vu plus haut; en d'autres termes, il me semble qu'il est plus facile d'entendre ce τοῦτο du *vin* qu'on avait commencé à verser, que d'entendre le *accipite et dividite* comme devant se faire seulement plus tard, même en supposant qu'il s'agirait ici du quatrième calice. Enfin cette leçon grecque commune, prise selon la rigueur grammaticale, donnerait pour objet grammatical le dit *calice*, ce qui, comme j'ai dit, donne un sens très étrange vis-à-vis des douze gobelets; ainsi cette leçon ne se conçoit bien que dans la supposition d'un calice rituel unique. — Mais quoiqu'il en soit, il paraît qu'il s'agit au verset 17 de S. Luc du premier des calices rituels, soit que le Seigneur ait gardé ce même calice devant lui jusqu'à la Consécration, soit qu'il l'ait distribué immédiatement. Le *motif* de cette mention du premier calice rituel, même s'il fut différent du calice de la consécration, est clairement exprimé au verset 18 de notre évangéliste (1).

Si ce n'est pas abuser de l'hospitalité que m'accorde la Rédaction de la Revue, je donnerai immédiatement

(1) Comparez Bickell à la même page 81 seconde moitié, où il émet, si je le comprends bien, un avis contraire. Cependant je suis heureux de pouvoir faire remarquer, que ma contradiction sur le point discuté ici, ne touche pas le thème capital de sa brochure, qui ne cesse pas pour cela d'avoir sa valeur.

ici même le texte latin vulgaire de la dernière Cène (jusqu'au commencement du *Sermo post cœnam* Jo. 13, 31) disposé conformément aux résultats de l'étude que nous venons d'en faire. L'importance de la matière justifie bien la condescendance que me montre la Rédaction, et la peine que je prends. Quelques remarques ultérieures trouveront mieux leur place ci-après. Les numéros de paragraphe sont ceux de ma petite Concorde.

163. Cœna paschalis.

Matt. XXVI. 20. Marc. XIV. 17. Luc. XXII. 14-18. Jo. XIII, 1.

Joan.

1. Ante diem festum Paschæ, sciens Jesus quia venit hora ejus ut transeat ex hoc mundo ad Patrem, quum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos.

Luc.	Matt.	Marc.
14. Et quum facta esset hora, discubuit, et duodecim apostoli cum eo.	20. Vespere autem facto, discumbebat cum duodecim discipulis suis.	17. Vespere autem facto, venit cum duodecim.

Luc.

15. Et ait illis : Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar.

16. Dico enim vobis, quia ex hoc non manducabo illud, donec impleatur in regno Dei.

17. Et accepto calice, gratias egit, et dixit : Accipite et dividite inter vos.

18. Dico enim vobis quod non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat.

164. Lotio pedum. Jo. XIII. 2-11.

2. Et cœna facta, quum diabolus jam misisset in cor ut traderet eum Judas Simonis Iscariotæ :

3. Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus, et quia a Deo exivit, et ad Deum vadit :

4. Surgit a cœna, et ponit vestimenta sua ; et quum accepisset linteum, præcinxit se.

5. Deinde mittit aquam in pelvim, et cœpit lavare pedes discipulorum, et extergere linteo, quo erat præcinctus.

6. Venit ergo ad Simonem Petrum. Et dicit ei Petrus : Domine, tu mihi lavas pedes ?

7. Respondit Jesus, et dixit ei : Quod ego facio, tu nescis modo, scies autem postea,

8. Dicit ei Petrus : Non lavabis mihi pedes in æternum. Respondit ei Jesus : Si non lavero te, non habebis partem mecum.

9. Dicit ei Simon Petrus : Domine, non tantum pedes meos, sed et manus et caput.

10. Dicit ei Jesus : Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus. Et vos mundi estis, sed non omnes.

11. Sciebat enim quisnam esset qui traderet eum : propterea dixit : Non estis mundi omnes.

165. Unus ex vobis tradet me.

Matt. 21-25. Marc. 18-21. Joan. 12-22.

Joan.

12. Postquam ergo lavit pedes eorum, et accepit vestimenta sua ; quum recubuisset iterum, dixit eis : Scitis quid fecerim vobis ?

13. Vos vocatis me Magister, et Domine ; et bene dicitis : sum etenim.

14. Si ergo ego lavi pedes vestros, Dominus et Magister ; et vos debetis alter alterius lavare pedes.

15. Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.

16. Amen, amen dico vobis : non est servus major domino suo : neque apostolus major est eo qui misit illum.

17. Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea.

18. Non de omnibus vobis dico : ego scio quos elegerim ; sed ut adimpleatur Scriptura : Qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum.

19. Amodo dico vobis, priusquam fiat ; ut quum factum fuerit, credatis quia ego sum.

20. Amen, amen dico vobis : Qui accipit si quem misero, me accipit : qui autem me accipit, accipit eum qui me misit.

21. Quum hæc dixisset Jesus, turbatus est spiritu ;

Matt.

21. Et edentibus illis, dixit : Amen dico vobis, quia unus vestrum me traditurus est.

Marc.

18. Et discumbentibus eis, et manducantibus, ait Jesus : Amen dico vobis, quia unus ex vobis tradet me, qui manducat mecum.

Jo.

Et protestatus est, et dixit : Amen, amen dico vobis : quia unus ex vobis tradet me.

Joan.

22. Aspiciebant ergo ad invicem discipuli, hæsitantes de quo diceret.

22. Et constritati valde, cœperunt singuli dicere : Numquid ego sum, Domine ?

23. At ipse respondens, ait : Qui intingit mecum manum in paropside, hic me tradet.

24. Filius quidem hominis vadit, sicut scriptum est de illo : væ autem homini illi, per quem Filius hominis tradetur ! bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille.

25. Respondens autem Judas, qui tradidit eum dixit : Numquid ego sum Rabbi ? Ait illi : Tu dixisti.

19. At illi cœperunt contristari, et dicere ei singulatim : Numquid ego ?

20. Qui ait illis : Unus ex duodecim, qui intingit mecum manum in catino.

21. Et Filius quidem hominis vadit, sicut scriptum est de eo : væ autem homini illi, per quem Filius hominis tradetur : bonum erat ei, si non esset natus homo ille.

166. Institutio Eucharistiæ. Verumtamen manus tradentis me.

Matt. 26-29. Marc. 22-25. Luc 19-23. Jo. 23-26a.

Matt.

26. Cœnantibus autem eis, accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait : Accipite et comedite : hoc est corpus meum.

Marc.

22. Et manducantibus illis, accepit Jesus panem : et benedicens fregit, et dedit eis, et ait : Sumite, hoc est corpus meum.

Luc.

19. Et accepto pane, gratias egit, et fregit, et dedit eis dicens : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur : hoc facite in meam commemorationem.

27. Et accipiens calicem, gratias egit, et dedit illis, dicens: Bibite ex hoc omnes.

23. Et accepto calice, gratias agens dedit eis, et biberunt ex illo omnes.

20. Similiter et calicem postquam cœnavit, dicens: Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.

28. Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

24. Et ait illis: Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur.

29. Dico autem vobis: non bibam amodo de hoc genimine vitis, usque in diem illum, quum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei.

25. Amen dico vobis, quia jam non bibam de hoc genimine vitis, usque in diem illum, quum illud bibam novum in regno Dei.

Luc.

21. Verumtamen ecce manus tradentis me mecum est in mensa.

22. Et quidem Filius hominis, secundum quod definitum est, vadit; verumtamen væ homini illi per quem tradetur.

23. Et ipsi cœperunt quærere inter se, quis esset ex eis, qui hoc facturus esset.

Joan.

23. Erat ergo recumbens unus ex discipulis ejus in sinu Jesu, quem diligebat Jesus.

24. Innuit ergo huic Simon Petrus, et dixit ei: Quis est, de quo dicit?

25. Itaque quum recubuisset ille supra pectus Jesu, dicit ei: Domine, quis est?

26. Respondit Jesus: Ille est, cui ego intinctum panem porrexero.

167. Discipulorum contentio. Intinctus panis. Exit proditor.

Luc. 24-30. Joan. 26b-30.

Luc.

24. Facta est autem et contentio inter eos, quis eorum videretur esse major.

25. Dixit autem eis : Reges gentium dominantur eorum : et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur.

26. Vos autem non sic : sed qui major est in vobis, fiat sicut minor : et qui præcessor est, sicut ministrator.

27. Nam quis major est, qui recumbit, an qui ministrat ? nonne qui recumbit ? Ego autem in medio vestrum sum, sicut qui ministrat.

28. Vos autem estis, qui permansistis mecum in tentationibus meis ;

29. Et ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum.

30. Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo ; et sedeatis super thronos, judicantes duodecim tribus Israel.

Joan.

Et quum intinxisset panem, dedit Judæ Simonis Iscariotæ.

27. Et post buccellam, introivit in eum Satanas. Et dixit ei Jesus : Quod facis, fac citius.

28. Hoc autem nemo scivit discumbentium ad quid dixerit ei.

29. Quidam enim putabant (quia loculos habebat Judas) quod dixisset ei Jesus : Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum ; aut egenis ut aliquid daret.

30. Quum ergo accepisset ille buccellam, exivit continuo Erat autem nox.

On le voit, nous faisons droit à la gradation que nous avons constatée chez S. Jean aux versets 10, 18, 21 et 26. On a cru quelquefois que le verset 23 de S. Matthieu renfermait déjà une révélation *personnelle* et que Jean 26 lui était parallèle. Mais, avec Patrizzi et d'autres, nous trouvons que évidemment ce n'est pas le cas : ce n'est encore qu'*un des douze*, comme S. Marc (20) le dit ouvertement, et l'interrogation de Judas (Mat. 25) le confirme ; cet *intingit mecum manum* (Matt. 23) signifie donc uniquement : un de ceux qui sont ici près de moi à table. Cela nous laisse donc à la même hauteur (1). Le verset 21 de S. Luc, nous l'avons déjà dit,

(1) Que Jean 26 ne puisse pas être regardé comme parallèle à Matt. 23, cela ressort encore de ce que l'un fait parler Jésus à

est plus ou moins adouci, mais seulement dans la forme ; la substance est la même. De manière que Jean 26 *doit* bien venir après le dit verset de S. Luc. — Mais aussi il est très raisonnable et de la plus grande vraisemblance de supposer quelque *distance de temps* entre la première et la seconde moitié du verset 26 de S. Jean ; sans cela le Seigneur, dans cette première moitié se serait exprimé autrement et n'aurait pas parlé au futur ; il eut suffi de dire, dans l'acte même, c'est lui. Car nous nous figurons, avec de bonnes autorités, la table en forme de fer à cheval, le maître à la table du milieu au coin gauche, le disciple bien-aimé à la place qui généralement était occupée par la personne soit invitée, soit de prédilection, et après S. Jean, à la troisième et dernière place de cette partie de la table, S. Pierre, qui devait bien, de cette manière, s'adresser à S. Jean.

Le *postquam cœnavit* de Luc 20 est souvent interprété comme nous transportant tout-à-fait à la fin du souper ; cependant, vu le *cœnantibus eis* de Matt. 26, on pourrait peut-être l'entendre comme signifiant : après la communion du Pain eucharistique.

Le *bibite ex hoc omnes* de Matt. 27 ne peut pas bien être regardé comme parallèle au *dividite inter vos* de S. Luc 17, parce que ceci fut prononcé *avant* l'institution de l'Eucharistie, l'autre *après*. Matt. 29 avec Marc 25 ne sont pas transposés par nous, encore une fois, à cause du premier de nos deux grands principes. C'est une idée qui ne se refuse pas à être répétée ; et on ne peut pas reprocher à ces deux évangélistes l'expression *de genimine ritis* (après la consécration) vu que

haute voix, l'autre à voix basse. Enfin, puisque à Jean 28 les disciples en général ne comprenaient encore rien, il faut bien que Mat. 23 fut et prononcé et compris dans un sens général.

le Seigneur lui-même, au sixième chapitre de S. Jean, et S. Paul en plus d'un endroit, se servent d'expressions analogues. Aussi cette transposition ne vous sauverait pas vis-à-vis d'un adversaire de la Présence réelle, puisqu'il vous répondrait que, à la vérité, dans votre concorde, ces paroles se trouvent *avant*, mais que dans l'évangile, elles se lisent *après* ; et il vaut mieux, évidemment, de le renvoyer au chapitre cité de S. Jean et à S. Paul, et encore aux évangélistes mêmes dont il s'agit, dans le verset qui, chez chacun d'eux, précède immédiatement. S. Matthieu, après avoir écrit son verset 28, ne crut certainement pas que dans le verset suivant il ne fut pas orthodoxe ; et S. Marc de même.

Pendant qu'eut lieu (pour la deuxième fois) ce que nous rapporte Luc 23, il arriva, tout à côté du Seigneur ce que nous lisons Jean 23-26[a], au milieu de l'agitation générale. Dans cette même agitation de Luc 23, un mot peut avoir été prononcé qui donna lieu aux belles paroles du Seigneur, Luc 25-30, ou bien, si le verset 24 doit être traduit par *il existait une rivalité*, Jésus trouva un moyen quelconque d'insérer cette belle leçon. Et encore, *pendant* qu'il parlait ainsi peut avoir eu lieu ce que nous apprend la seconde partie du verset 26 de S. Jean : *quum intinxisset panem dedit Judæ Simonis Iscariotæ*.

*
* *

On le voit, tout comme il y a des *Récits parallèles*, où divers évangélistes rapportent des *faits identiques*, — de même, il y a des *faits synchroniques* qui, bien loin d'être identiques, sont tout-à-fait divers, mais arrivés au même moment. Il est évident que les faits de récits vraiment parallèles sont aussi par là-même

identiques : au contraire ceux qui sont synchroniques ne sont pas par là-même identiques, ils peuvent être tout-à-fait divers : et alors le même évangéliste, ne pouvant pas raconter deux choses à la fois, doit bien décrire le triple reniement de S. Pierre, par exemple, avant ou après la session nocturne chez le grand prêtre Caïphe, sans qu'il s'en suive que ce reniement soit conçu par lui comme *arrivé* avant ou après. S. Jean a préféré d'interrompre le récit du reniement pour y *insérer* la scène qu'il avait encore à ajouter à ce que rapportent les autres : cependant il est clair que Mathieu et Marc sont dans leur droit aussi bien que lui, et que si nous transposons ici ces deux, et non S. Jean, ce n'est pas qu'ils aient agi contre la chronologie, mais uniquement parce que le récit de S. Jean se prête moins facilement à être transposé, et qu'il indique même assez clairement le temps du premier et du second reniement, en nous apprenant ce qui, entre l'un et l'autre, arriva au conseil.

Ce *conseil* (Jo. 18-24) eut-il lieu chez Anne ou chez Caïphe? Bien souvent, surtout parmi les protestants, on a prétendu que ce fut chez Anne, se basant sur Jo. 24 : *misit* (igitur) *eum Annas ad Caïpham pontificem*, ce qu'on ne lit pas avant cet endroit. Mais les arguments en sens contraire paraissent plus forts : car l'évangéliste insiste si souvent dans ces quelques versets sur la qualité de *pontife* qu'il donne (vers. 13 et 14, etc.) à Caïphe, en rappelant même ce qu'il avait écrit à ce sujet XI, 49, tandis que Anne est cité par lui *sans* cette qualification, — que nous devons bien voir au verset 24 *le redressement d'une omission* dans son récit précédent entre les versets 13 et 14. Puis le verset 25 nous laisse près du *même feu* du verset 18. Ainsi les premiers faits de ce *conseil de*

nuit sont rapportés par S. Jean, le reste par Matthieu et Marc ; et pendant cette assemblée nocturne arriva, dans la cour, le triple reniement de Pierre.

Après le *reus est mortis* de Matthieu 66, il est probable que le Seigneur fut remis à la garde dans la cour, et alors en arrivant là le Seigneur peut avoir jeté un regard sur son apôtre privilégié qui eut un moment de faiblesse qu'il répara après.

Puis après ce conseil de nuit, nous distinguons avec de graves auteurs (et le doigt sur Matt. 27,1, Marc 15,1 *à côté* de S. Luc) une *assemblée du matin*, probablement une mesure de légalité, où l'on répéta sommairement l'instruction de la cause ; tout comme la *réponse* du Seigneur (Luc. 67) a la couleur d'une répétition de ce qui a déjà été dit auparavant.

Pour le reste, je dois bien me borner ici. Dans ma Concorde, il se rencontre parfois, quoique rarement et lorsqu'une colonne *ouverte* le permet, une juxtaposition d'endroits qui ne sont pas parallèles, comme (au paragraphe 177) Luc 49 à côté de Marc 46 ; de Luc 51 à côté de Matt. 54 ; et ailleurs. On comprend de soi qu'il ne s'agit pas là de parallèlisme, mais de synchronisme.

Encore trois mots pour finir. D'abord mon paragraphe 181, contenant le conseil de nuit selon Matt. et Marc, se placerait mieux entre la deuxième et la troisième negation, avant Matt. 73, à cause de Luc 61. — Ensuite l'injonction de *Euntes in mundum universum praedicate*, etc. de Marc XVI 15-18 a été placé à côté des derniers versets de S. Mathieu. Mais S. Marc ne parle pas ici de la Galilée, comme le fait S. Mathieu ; et pour cela il parait plus sûr de placer ce passage de Marc soit au soir du dimanche de la Résurrection, à la suite de Jean 23 ; ou bien au jour de l'Ascension : il me

semble que ce passage de Marc se sépare plus facilement du verset 19 que du verset 14. — Enfin ne lisant que S. Luc seul, on dirait, si d'avance on ne savait le contraire, que les derniers versets de son évangile appartiennent encore au jour de la Résurrection : heureusement ces versets sont de la main du *même auteur*, qui a écrit, dans les Actes, le *per dies quadraginta apparens eis*, suppléant ainsi une omission des autres évangélistes et la sienne propre.

THEOPHILUS.

LE POUVOIR PONTIFICAL AU MOYEN-AGE(1)

M. Rocquain a publié, il y a quelque temps, une série d'études sur les papes les plus importants du moyen-age : Nicolas 1er, Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII. Ces quatre grandes figures lui semblent personnifier les phases principales de ce qu'il nomme la théocratie. M. Rocquain s'est fait une idée singulière de cette théocratie. Nous analysons sa pensée : le pouvoir des papes sur l'Église fut à peu près inconnu dans les premiers siècles, et les évêques étaient alors indépendants ; c'était le système aristocratique. A l'époque de Nicolas 1er, on voit poindre l'autorité papale, qui s'avance peu à peu à la domination de l'Église et de la société civile. Sous Grégoire VII, ce pouvoir grandissant toujours est universellement reconnu par les princes et les évêques. Arrive Innocent III ; le pouvoir commence à chanceler, à cause même de son étendue et il finit par disparaître sous Boniface VIII. Tristes en furent les résultats pour l'Église : elle en arriva, grâce à cette puissance démesurément étendue, à dévier de sa voie, à perdre la vraie foi et s'abîmer dans la corruption. Toutefois, M. Rocquain voit, dans cette marche de la papauté vers la domination universelle, un effet, non de l'ambition

(1) D'après le livre de M. Félix Rocquain, *La papauté du Moyen-Age*. Paris, Didier 1881.

des papes, qui auraient voulu établir leur autorité sur l'Eglise entière, mais une action quasi fatale des événements, dont Grégoire VII lui-même, malgré l'indépendance de son génie, subit l'effet, et qui au temps d'Innocent III entraînait, non seulement les pouvoirs spirituels, mais les pouvoirs séculiers vers la forme autocratique (1).

Au point de vue catholique, l'idée soutenue par M. Rocquain est absolument fausse, puisqu'on ne peut nier, sans encourir la note d'hérésie, que Jésus-Christ ait fondé son Eglise tout d'une pièce, qu'il lui ait donné dès le principe une constitution monarchique, et que le pouvoir des premiers pontifes ait été, en droit et en fait, le même que celui des papes du moyen-âge, bien que les manifestations en aient été plus rares.

Une cause d'erreur pour M. Rocquain, c'est qu'il a voulu juger l'Eglise sans tenir compte des lois qui la régissent et des principes sur lesquels elle repose. Ces principes sont exposés dans le Nouveau-Testament ou renfermés dans la tradition, et l'Eglise a reçu de Dieu le privilège de l'infaillibilité pour les garder et les interpréter. Mais à côté de ces règles qui sont le fondement de la société chrétienne, il en est d'autres qui ne touchent en rien à l'essence de l'Eglise, règles purement disciplinaires, nées souvent des circonstances et disparaissant avec elles? Pour les premières, l'Eglise et le Saint-Siège, en qui réside la plénitude de la puissance, n'ont qu'un droit, qui est en même temps un devoir, celui d'interpréter suivant le sens de la tradition; c'est pour cela que toutes les fois qu'il est question de ces lois, on recherche ce qu'en ont dit les

(1) P. 171.

conciles, les Pères de l'Eglise et les écrivains précédents. Quant aux secondes, il faut évidemment reconnaître au Souverain-Pontife la faculté de les établir et, au besoin, de les changer, puisqu'il est prouvé que Jésus-Christ l'a institué chef de l'Eglise. Voilà l'idée que les Papes du moyen-âge se faisaient de l'Eglise, comme le prouve leur correspondance, et c'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour apprécier leur conduite.

M. Rocquain a méconnu cette règle : il s'est fait une Eglise à lui, sans tenir compte ni de la tradition, ni des dogmes du Nouveau-Testament, et il reproche aux papes d'en avoir changé la constitution et de l'avoir conduite à sa ruine. Que nous importe à nous que l'Eglise du XIIe siècle ne soit pas selon les idées de M. Rocquain, pourvu qu'elle soit telle que Jésus-Christ l'a fondée? Pour être logique, la critique eut dû se placer à d'autres points de vue : ou bien elle aurait attaqué les principes mêmes sur lesquels Jésus-Christ a fondé son Eglise, en essayant de démontrer, si possible, que ces principes, par leur nature, aboutiraient à ruiner l'Eglise elle-même et à la conduire à sa perte ; ou bien, en admettant les lois primitives, elle aurait cherché à prouver par les faits que ces lois avaient été changées par la papauté dans la suite des siècles. A défaut de vérité, il y eut eu, dans ces deux méthodes, au moins une apparence de logique.

Nous ne contestons pas la réalité de tous les faits allégués par l'auteur; nous ne prétendons pas que tout était parfait dans l'Eglise à cette époque ; mais nous affirmons que les imperfections signalées par M. Rocquain n'ont pas été une conséquence naturelle et nécessaire du pouvoir des papes, et que, au contraire, le douzième et treizième siècles, ceux où la puissance

pontificale fut le plus respectée, furent aussi les siècles où la salutaire influence de l'Eglise eut des résultats plus efficaces dans le monde, par les croisades qu'elle suscita et les nombreux saints qu'elle produisit.

Outre cette erreur théologique, qui forme la base du système, nous en aurons un grand nombre d'autres à signaler dans le courant de l'ouvrage. On y rencontre aussi ressassées toutes les injures adressées à l'Eglise par les protestants, les gallicans, les jansénistes et les rationalistes modernes, auxquelles l'auteur a donné une teinte de renouveau.

La seule différence est que M. Rocquain admet dans les pontifes romains une certaine bonne foi, qui diminue à ses yeux leur responsabilité, si elle ne justifie pas leurs actes. Nous ne nous arrêterons pas à réfuter toutes ces erreurs au point de vue doctrinal : ce serait un traité complet de l'Eglise à refaire. Notre attention se portera plutôt sur la méthode de l'auteur.

La thèse soutenue par M. Rocquain ne provient pas d'une idée neuve et personnelle. Il l'a empruntée aux Gallicans et aux Protestants, qui s'accordaient parfaitement ensemble sur ce point. C'est la thèse soutenue par Marca (1) et par M. Guizot. (2) De sorte que cet auteur n'a eu le mérite ni de l'invention de l'idée principale, ni même des accusations injurieuses portées contre la papauté. Où se traduit sa personnalité, où il se sépare de ses devanciers, c'est dans l'idée qu'il se forme de l'influence des fausses décrétales sur la constitution de l'Eglise au moyen-âge. Il admet comme nous que les fausses décrétales n'ont contribué en rien à l'agrandissement de la papauté, soit que les papes

(1) *De Concordia sacerdotii et imperii III*, 5.
(2) *Cours d'hist.*, *Leçon* 27.

ne les aient pas connues, comme il le dit pour Nicolas Ier, soit qu'ils n'aient pas eu besoin de ce recueil pour y trouver la justification de leurs prétentions, comme il l'affirme pour saint Grégoire VII, qui pouvait rencontrer dans les lettres de ses prédécesseurs, aussi bien que dans leurs actes, des textes et des exemples pour appuyer sa conduite. Ici M. Rocquain est en parfait accord avec nous, et il en résulte une énorme contradiction dans son livre. Comment peut-on l'expliquer? Nous en laissons le soin à l'auteur.

A le juger par son livre, M. Rocquain est un rationaliste déiste, qui n'admet pas le fait de la révélation surnaturelle sur laquelle s'appuie l'Eglise, qui ne voit pas dans la papauté une institution divine fondée par Jésus-Christ sur des lois immuables, avec une mission et un pouvoir surnaturels, mais uniquement une institution religieuse quelconque dont il considère le développement au point de vue de l'histoire, en ne tenant compte que des faits. Ce qui l'a séduit, c'est l'idée d'un parallélisme à établir entre le développement des pouvoirs civils et le développement du pouvoir religieux de la papauté. L'histoire nous montre toutes les grandes monarchies établissant peu à peu leur pouvoir absolu, et, parvenues au faite de la puissance, tombant, à cause même de l'excès de leur grandeur, dans une faiblesse voisine de l'impuissance. Reprendre cette thèse pour la papauté et la développer au moyen des faits présentait plus d'un intérêt. Mais le grand tort de M. Rocquain c'est, tout en ne voulant tenir compte que des faits, de n'avoir pas su recueillir ces faits.

Il a voulu faire de la philosophie de l'histoire, en déduisant ses principes des faits. Mais sa méthode, quoique bonne en principe, l'a enduit en erreur pour deux raisons principalement : 1° parce qu'il a commencé

son étude avec une idée préconçue et que toute son ambition a été de trouver des faits qui vinssent justifier son système; 2° parce que de faits tout particuliers, presque uniques, il a tiré des conclusions générales qui dépassent de beaucoup la portée de ces faits. Il en résulte des contradictions presque continuelles, de sorte que nous n'aurons souvent qu'à opposer M. Rocquain à lui-même : dans plusieurs circonstances, nous n'aurons que des arguments *ad hominem*, mais dont la force sera suffisante pour le but que nous nous proposons.

Nous ferons encore sur la méthode de l'auteur une remarque qui trouve ici sa place. Pour étayer sa thèse, M. Rocquain veut établir une gradation entre les différents pontifes qu'il a choisis comme sujets de son étude et il les compare les uns aux autres. En étudiant attentivement ces comparaisons, on remarque que les mêmes événements changent d'aspect sous la plume de M. Rocquain, suivant que la comparaison est établie avec le pontificat précédent ou le pontificat suivant. Dans le premier cas, il force le ton; il l'adoucit dans le second. C'est ainsi que Grégoire VII comparé à Nicolas 1er *achève d'ébranler l'ancienne constitution de l'Église déjà visiblement atteinte sous Nicolas* 1er *et prépare la future servitude du clergé* (1), tandis que comparé à Innocent III, il a *réformé l'Église et grandi la papauté* (2). Nous remarquons la même marche au sujet des conciles. Nicolas 1er revendique timidement une autorité sur les conciles; mais sous ses successeurs, les prélats réunis en concile par le Saint-Siège *ne seront plus que les auditeurs muets*

(1) P. 121.
(2) P. 182.

des décisions pontificales (1). Faut-il retourner la comparaison, les choses changent d'aspect. Grégoire VII réunissait presque chaque année à Rome des synodes, *dans lesquels on sentait vivre, en quelque sorte, l'Église universelle*, tandis que sous Innocent III, on ne trouve que le conseil particulier du pape, le conseil des cardinaux (2).

Il en est de même du droit d'appel, dont l'établissement est attribué tantôt à Nicolas 1er, tantôt aux pères du concile de Sardique : qui nous est montré dans un certain moment comme une mesure tutélaire, réclamée par l'Eglise toute entière, mesure qui fut sortie de l'opinion si elle n'avait pas déjà été établie par les canons, et, dans d'autres passages, malgré les mesures prises par Innocent III pour en réprimer les abus, comme un principe de dissolution pour l'Eglise et la principale cause de ce que M. Rocquain appelle sa corruption. Ainsi le voulait le système.

I.

Saint Nicolas 1er.

Pourquoi placer le commencement du développement de la puissance papale au pontificat de saint Nicolas 1er? M. Rocquain aurait pu aussi bien le placer à la fin du VIe siècle, au pontificat de saint Grégoire-le-Grand : une étude approfondie des lettres et des actes de ce grand pape lui aurait montré saint Grégoire usant des mêmes droits, jouissant des mêmes privilèges, exerçant la même influence que saint Nicolas 1er. Les faits

(1) P. 36.
(2) P. 172.

eussent été aussi nombreux pour la thèse de l'auteur dans le pontificat du premier que dans celui du second : mais c'eut été abandonner le principe même de la thèse en reculant de deux siècles et demi le commencement de la *théocratie*. Une étude attentive du pontificat de saint Léon-le-Grand lui eut révélé les mêmes faits : mais il en serait résulté que, un siècle et demi avant saint Grégoire-le-Grand, quatre siècles avant Nicolas 1er, la *théocratie* existait puissante et universellement reconnue. Le IXe siècle ayant été assigné par Marca pour le commencement du pouvoir pontifical, c'est une date sacrée à laquelle on ne peut toucher, malgré l'évidence des faits : le livre de M. Rocquain nous le démontrera bien des fois.

M. Rocquain a tracé deux tableaux bien différents du pontificat de saint Nicolas 1er : comme les traits de chacun d'eux sont épars ça et là, nous les réunirons afin de les présenter dans leur ensemble.

M. Rocquain donne volontiers des éloges à Nicolas 1er :

« Que si après avoir constaté le mouvement considérable dont la papauté est le centre au milieu du IXe siècle, on examine attentivement la nature de ses rapports avec l'Eglise, *on est surpris de l'ascendant qui déjà lui appartient*..... Ce n'est pas que les vieilles traditions, les règles primitives soient déjà méprisées ou tombées en désuétude. On retrouve encore cette hiérarchie, que décrivait, en 631, Isidore de Séville, et qu'après lui en 789, rappelait l'abbé espagnol Beatus. Comme à l'une et à l'autre époque, patriarches, primats, métropolitains, évêques représentent les degrés divers de l'épiscopat, et *le pape ne semble être lui-même que le premier des patriar-*

ches (1). Les « canons des apôtres, les décrets des anciens conciles, les écrits des Pères, invoqués à tout moment par les contemporains, apparaissent comme la loi générale de l'église..... Les synodes provinciaux où sont débattus les intérêts des églises locales, ne laissent pas de se réunir. Les principes qui président aux élections ecclésiastiques ne diffèrent non plus de ceux qui étaient observés aux époques antérieures. L'Evêque est nommé dans chaque diocèse par le libre choix du clergé et du peuple, sous la seule condition que l'élection n'offre rien de contraire aux canons. Loin d'intervenir dans ce choix,... Nicolas entend qu'aucune influence extérieure ne pèse sur les suffrages (2) ».

« Les anciennes règles paraissent également observées pour tout ce qui tient à la sage administration du diocèse et à l'indépendance des fonctions épiscopales (3)... A l'époque de Nicolas 1er, on voit, conformément aux canons, l'évêque une fois élu, rester en possession de son siège, à moins d'incapacité physique ou d'indignité reconnue (4)... Quant au fait d'indignité, il doit être établi. par jugement contradictoire, dans un synode de douze évêques que préside le métropolitain... Dans la déposition des évêques Zacharie et Radvald, qui, envoyés comme légats à Constantinople, avaient trahi leur mandat, Nicolas lui-même se montra un strict observateur de ces formalités. L'un et l'autre ne furent déposés qu'après que leur conduite eut été examinée dans un synode convoqué spécialement à Rome pour cet effet, et où les deux

(1) P. 23.
(2) P. 24.
(3) Ibid.
(4) P. 25.

prélats avaient été entendus (1). Le pape poussa même le scrupule jusqu'à réunir successivement deux synodes, parce que ces deux évêques ne s'étaient pas trouvés ensemble à Rome, lors du premier synode, et qu'il eut considéré comme contraire aux canons de condamner un absent (2). »

« On voit, par ce qui précède, combien l'épiscopat était encore fortement institué, et ce que, sous la seule condition de se conformer aux canons, *le haut clergé avait d'indépendance* (3) ».

M. Rocquain rappelle ensuite que Nicolas 1er revendiquait le droit d'envoyer des légats, auxquels les évêques devaient prêter leur concours, de confirmer l'élection des évêques et même celle des métropolitains, d'accepter les appels au siège apostolique, de convoquer les évêques en concile, d'autoriser la réunion des conciles provinciaux et d'approuver leurs statuts; qu'il réclamait une force obligatoire dans toute l'Eglise pour les décrétales et les constitutions émanées du Siège apostolique ; qu'il voulait que les évêques s'inspirassent de l'esprit du Saint-Siège et demeurassent en constante union avec Rome ; qu'il considérait le Saint-Siège comme le gardien et l'interprète de la doctrine ; que, à ses yeux, le Saint-Siège était la tête de toutes les églises, la tête de la religion et le sommet de l'épiscopat, la pierre angulaire de la catholicité et que c'était de saint Pierre, dont les papes sont les successeurs, que le siège de Rome tenait cette suprématie.

Or, parlant des légats, il dit : « Nicolas 1er, comme ses prédécesseurs, avait ses *missi* ou *legati*, qui se

(1) P. 26.
(2) P. 26, note 4.
(3) p. 27.

rendaient en son nom dans les pays éloignés (1). » Et au sujet de l'appel de Rothade, évêque de Soissons : « On a dit que, dans cette circonstance, Nicolas 1er avait voulu grandir le siège apostolique au détriment des métropolitains. L'animation généreuse dont témoignent les lettres écrites par lui sur cette affaire proteste contre cette accusation (2). »... « Le pontife sentit la nécessité de s'appuyer sur l'autorité des textes canoniques. Il le fit dans trois lettres, une aux prélats qui avaient condammé Rothade, une autre à Charles-le-Chauve, et une circulaire qui fermait le débat et qu'il adressa à tous les évêques de France. Dans la première, il cite un décret du concile de Sardique, qui attribue à l'évêque déposé le droit d'appeler au pape, et à celui-ci le droit de provoquer un nouveau jugement en présence de ses légats. Dans la seconde, il se prévaut d'un canon du concile de Chalcédoine, aux termes duquel un évêque ou un clerc, qui aurait à se plaindre de son métropolitain, peut en référer au primat du diocèse ou au siège de Constantinople ; et de là il conclut à *fortiori* pour le droit d'appel au siège de Rome. Enfin, dans la lettre adressée aux évêques de France, il invoque une autre décision du concile de Sardique, d'après laquelle les affaires majeures de l'Eglise (*res majores*, *majora negotia Ecclesiæ*) doivent être déférées au pape. « Comment ne vous attribuez-vous pas toutes les affaires, leur dit-il, puisque vous vous réservez les jugements des évêques ? Serait-ce que la condamnation d'un prélat vous parût de peu de gravité ? N'est-il pas contraire à la raison que, chaque jour, vous adressiez

(1) P. 7.
(2) P. 31.

vous-mêmes à notre justice, tantôt les plus humbles d'entre les clercs de vos diocèses, et tantôt des séculiers, et que vous réserviez à la vôtre les évêques, qui sont les membres principaux de l'Eglise (1)? »

M. Rocquain fait justice de l'accusation portée contre Nicolas Ier d'avoir puisé dans les fausses décrétales, avec l'idée d'un pouvoir absolu sur l'Eglise, les autorités pour en légitimer l'usage aux yeux du monde chrétien. « On a prétendu que, dans cette revendication, il s'était appuyé sur la collection du Pseudo-Isidore, collection mise au jour en France entre 847 et 853, et que des textes y désignent explicitement dès 857. Plusieurs savants dont le sentiment mérite considération, ne doutent pas que ce pontife n'ait fait usage des pièces apocryphes qui abondent en ce recueil, et dans lesquelles sont énoncées toutes les maximes de la souveraineté papale. Mais les raisons sur lesquelles se fonde cette opinion sont loin d'être probantes (2)... Non seulement on ne peut établir par aucune preuve certaine que Nicolas Ier ait fait usage en quelque manière des pièces falsifiées de la collection pseudo-isidorienne, mais on ne peut pas même affirmer qu'il ait eu cette collection entre les mains. Le seul point qu'on soit en droit d'admettre, c'est qu'il en connaissait l'existence (3)... Au reste, nous ne croyons pas que l'œuvre du Pseudo-Isidore ait exercé sur la constitution de l'Église l'influence décisive qu'on lui attribue communément. En ce qui regarde le droit d'appel à Rome, lequel est formulé à tout moment dans les fausses décrétales, Nicolas Ier n'avait pas

(1) P. 34.
(2) P. 45.
(3) P. 47.

besoin, pour en soutenir le principe, de recourir à ces pièces apocryphes, ni même aux lettres authentiques de ses prédécesseurs, ce droit étant expressément reconnu par le concile de Sardique. D'ailleurs, à l'époque de Nicolas Ier, ce droit résultait, en quelque sorte, de la force des choses. On voit, en effet, ecclésiastiques de tout ordre, séculiers de toute condition, de tout pays, se disant victimes de l'injustice ou de la violence, s'adresser au pape comme juge suprême de la chrétienté; et si le droit d'appel n'eût pas été déjà établi, il fût sorti de l'opinion. Les doctrines professées par Nicolas Ier à l'endroit des conciles et qu'on rencontre également dans les fausses décrétales peuvent donner lieu à des considérations de même sorte. Ces doctrines avaient été formulées longtemps avant lui. Il ne les trouvait pas seulement dans les lettres de ses devanciers. Au VIe siècle, l'auteur de l'histoire *tripartite* écrivait que « c'était une règle de l'Eglise qu'aucun concile ne pût se réunir sans l'assentiment du pape. » Plus anciennement, les historiens grecs Socrate et Sozomène avaient émis une maxime analogue. Enfin la lettre des pères du concile de Chalcédoine à Léon-le-Grand était la reconnaissance formelle du droit qu'avait le pape de confirmer leurs statuts. Ajoutons que si, au IXe siècle, ce droit était contesté à Constantinople, il ne l'était pas en Occident; en plusieurs circonstances, les évêques de France et Hincmar lui-même demandèrent expressément à Nicolas Ier de ratifier de son autorité les décisions prises par eux dans des synodes. »

« Pour les autres principes exposés par Nicolas Ier, on pourrait de même alléguer des précédents. En somme, il faut bien le reconnaître, ce pontife ne faisait que s'appuyer sur des doctrines établies ou exprimées

avant lui, sinon généralement acceptées. A la vérité, *il n'empruntait au passé que les doctrines favorables à la puissance du Saint-Siège, forçant même, en certains cas, l'interprétation des textes qu'il invoquait. Mais dans cette interprétation*, comme dans le choix des arguments, *il subissait lui-même l'effet d'une tendance universelle.* Un mouvement d'opinion qui remontait déjà à une date éloignée, *poussait de tous côtés l'Eglise à la monarchie.* Dès le milieu du ve siècle, l'historien Socrate constatait que le siège de Rome avait passé du sacerdoce à une sorte de royauté. Il ne faudrait pas croire que ce fut là uniquement un résultat de l'ambition ou de la témérité de certains pontifes. Vers la même date, les évêques des Gaules, écrivant à Léon-le-Grand, louaient Dieu d'avoir proposé un pape d'une aussi rare vertu au siège apostolique, lequel, disaient-ils, était l'origine de la source de la foi. Dans une autre lettre adressée à ce pontife, les prélats de la province d'Arles déclaraient que l'église de Rome avait reçu de saint Pierre la souveraineté sur toutes les églises de la terre. Les Pères du concile de Chalcédoine voulurent même déférer à Léon le titre de patriarche œcuménique ou d'évêque universel. Il serait aisé de relever des faits analogues dans les siècles suivants. Pour revenir aux temps voisins de Nicolas Ier, un trait caractéristique nous est fourni par la *Vie* de Wala, abbé de Corbie. Le pape Grégoire IV, étant venu en France, en 833, à l'occasion des dissentiments élevés entre Louis-le-Pieux et ses fils, se montrait alarmé de l'hostilité que lui marquaient certains évêques. L'abbé de Corbie et le moine Ratbert raffermirent son courage en mettant sous ses yeux « des écrits des Pères et des décrétales de ses prédécesseurs qui prouvaient manifestement qu'en vertu de l'autorité qu'il

avait reçue de Dieu et de saint Pierre, il avait le pouvoir d'aller ou d'envoyer vers toutes les nations pour la paix des églises et l'enseignement de la vérité, et qu'il avait le droit de juger tout le monde, sans qu'il pût lui-même être jugé par personne. » Le mouvement qui portait l'Eglise vers la monarchie était tel, *que si Rome ne se fût attribué la royauté*, Constantinople s'en serait emparée (1) ».

Si nous avons bien compris, il résulte de ces longues citations que, pour M. Rocquain, au temps de Nicolas Ier toutes les règles de la discipline ecclésiastique étaient parfaitement observées, que les lois relatives à l'élection des évêques et à leur juridiction étaient en pleine vigueur, que le Pape ne fit aucun acte d'autorité qu'il n'y fut forcé en quelque sorte par l'opinion publique, qu'il ne pût le justifier par des exemples antérieurs et par des textes authentiques soit des conciles, soit des décrétales, soit des uns et des autres en même temps ; qu'enfin, pour toutes ses entreprises, au moins pour les plus importantes, il obtint l'approbation des évêques et des docteurs de son temps.

Voilà ce que dit M. Rocquain en termes exprès.

Rien de plus orthodoxe. Mais à côté de ces conclusions, qui découlent presque nécessairement des faits accomplis, qui s'imposent d'elles-mêmes à tout esprit tant soit peu droit, il en est d'autres qui découlent évidemment d'un système préconçu et qu'on ne sait comment expliquer.

Nous citons d'abord, puis nous discuterons.

« Que si après avoir constaté le mouvement considérable dont la papauté est le centre au milieu du IX siècle, on examine attentivement la nature de ses rap-

(1) P. 53

ports avec l'Eglise, on est surpris de l'ascendant qui déjà lui appartient. Tout indique qu'on approche déjà de ce moment décisif où la constitution de l'Eglise va passer de la forme aristocratique à la forme monarchique, où le gouvernement de la papauté va remplacer celui de l'épiscopat (1). »

« Mais déjà on aperçoit les brèches par où passera la papauté pour dominer les évêques et substituer sa volonté aux lois générales de l'Eglise. Si elle s'abstient de diriger les élections, elle tend du moins à s'attribuer le droit de les ratifier. En 867, Nicolas Ier signifiait à l'archevêque de Ravenne que, conformément au décret d'un synode tenu à Rome, en 832, il ne devait consacrer aucun évêque dans sa province, avant que le choix du nouveau titulaire eût été notifié au siège apostolique et sanctionné par lui. Bien que ce décret promulgué dans une circonstance particulière, se rapportât uniquement à la province de Ravenne, il n'en constituait pas moins un précédent dont pouvait par la suite se prévaloir la papauté ; et, de fait, à l'époque où elle commença de s'immiscer dans la nomination des évêques, on voit ce décret inséré dans un de ces recueils de canons qui précédèrent le livre de Gratien et concoururent, avec cet ouvrage, à modifier l'ancienne législation de l'Eglise (2). »

« En même temps que,... par la sanction exercée sur le choix de certains évêques, la papauté se prépare les moyens de dominer les élections, on voit poindre cette autorité des légats, qui dépassera un jour celle de l'épiscopat. A la vérité, tandis que Grégoire VII ordonnera d'obéir aux délégués de Saint-Siège comme

(1) P. 23.
(2) P. 27.

s'ils étaient envoyés par l'apôtre lui-même, et menacera des foudres ecclésiastiques quiconque s'opposera à leur mission, Nicolas Ier se contente d'exhorter les évêques à les soutenir dans l'exécution de leur mandat (1). »

« Ainsi fut institué ou plutôt affermi dans l'Eglise ce principe d'appel, que Grégoire VII introduira plus tard dans ses célèbres *Dictatus*, et dont l'application inconsidérée, en ruinant l'autorité de l'épiscopat, devait porter à un si haut degré celle de la papauté (2). »

« A Rome se tiennent de fréquents conciles dans lesquels le Pape *semble* déjà siéger comme le chef de la catholicité... « Nul doute qu'il (Nicolas Ier) n'exerçât sur les résolutions de ces assemblés une influence presque souveraine. Cette influence apparut dans le synode où fut promulgué le décret relatif aux monastères du royaume de Charles le Chauve. Les évêques n'y eurent d'autre rôle que d'approuver les statuts présentés par le pontife Ce fait, encore nouveau, de viendra un jour la règle ; et, dans les conciles ainsi réunis par le Saint-Siège, les prélats ne seront plus que les auditeurs muets de ses décisions (3). »

« Tandis que la papauté tend à imposer sa volonté dans les assemblées qu'elle préside, elle ne laisse aux synodes qui se tiennent en dehors d'elle qu'une indépendance nominale. Les décrets de ces synodes doivent être notifiés au Saint-Siège et soumis à son approbation (4). »

« Dans certains cas, il se réserve de provoquer de nouvelles délibérations... Il y a plus ; il refuse de recon-

(1) P. 29.
(2) P. 35.
(3) P. 36.
(4) Ibid.

naître le caractère synodal aux assemblées dont il n'a point sanctionné les résolutions... C'était affirmer implicitement que l'autorité du Saint-Siège était supérieure à celle des conciles : principe qui, au lendemain de la mort de Grégoire VII, sera proclamé ouvertement par les Papes. »

« Devançant, sur un autre point, les doctrines de l'époque grégorienne, Nicolas Ier déclare que les décrétales ou les constitutions émanées du siège apostolique ont pour toute l'Eglise force obligatoire (1).... Tout en insistant plus particulièrement sur le respect dû aux constitutions des anciens pontifes, il n'entend pas excepter celles d'une date plus récente, et ses déclarations à cet égard sont assez explicites pour qu'à l'époque où la volonté du Pape fait enfin loi dans l'Eglise, on les trouve insérées dans les recueils canoniques (2). »

« Nombre de prélats s'adressent au pontife en vue de connaître son opinion sur tel ou tel sujet... Au temps de Nicolas Ier cette attitude du haut clergé était encore nouvelle, et le pontife se montre très sensible à ces marques de condescendance (3). »

« Sans prétendre, ainsi que le fera Grégoire VII dans ses *Dictatus*, que l'Eglise romaine, en matière de foi, ne s'est jamais trompée et ne se trompera jamais, Nicolas Ier considère le Saint-Siège comme le gardien, l'interprète de la doctrine (4). »

« A un endroit de sa correspondance, il insinue que, si la papauté laisse certains pouvoirs en dehors d'elle, c'est par condescendance... C'était presque dire que les

(1) P. 38.
(2) P. 39.
(3) P. 40.
(4) Ibid.

pouvoirs exercés dans l'Eglise n'étaient qu'une émanation de celui de la papauté (1). »

« Bien que Nicolas Ier fut loin de posséder, dans ses rapports avec l'Eglise, la réalité du pouvoir absolu, il en revendiquait les diverses prérogatives (2). »

« Le pontificat de Nicolas Ier ne marque pas seulement, dans l'histoire de la papauté, l'époque ou celle-ci s'arroge ouvertement la souveraineté sur l'Eglise; il marque aussi le moment où elle commence à dominer les rois... Il était naturel que la papauté eut assuré, en une certaine mesure, sa suprématie sur l'église, avant d'avouer ses prétentions à dominer les rois (3). »

« Grégoire VII acheva d'ébranler l'ancienne constitution de l'Eglise, déjà visiblement atteinte sous Nicolas Ier (4). »

Nous relevons dans ces passages des contradictions, des inconséquences, des erreurs historiques, théologiques et canoniques. Reprenons quelques-unes des accusations.

La première et la plus importante, celle qui fait le fond même de la pensée de l'auteur, c'est que, à l'époque de Nicolas Ier, la papauté, peut-être poussée par les circonstances, marche vers la monarchie et s'arroge la suprématie sur l'Eglise : toutefois cette suprématie n'est pas encore absolue. C'est une erreur théologique ; mais il est inutile d'insister sur ce point, nous ne convaincrions ni les catholiques, pour lesquels il ne fait l'objet d'aucun doute, ni M. Rocquain qui semble n'accorder pas grande autorité aux décisions dogmatiques de l'Eglise.

(1) P. 42.
(2) P. 44.
(3) P. 54 et 55.
(4) P. 121.

Mais il en est un autre sur lequel nous appellerons l'attention de M. Rocquain : c'est la contradiction formelle, palpable, qui existe entre les faits qu'il cite et ses déductions. Qu'entend-il par cette suprématie, cette monarchie absolue ? Si nous avons bien compris, c'est, au point de vue doctrinal, le pouvoir de décider les questions de foi et de rendre sur la doctrine des jugements irréformables, parce qu'ils sont infaillibles, et obligatoires pour toute l'Eglise ; c'est, au point de vue de la juridiction, avoir le droit de confirmer l'élection des évêques et de leur accorder le pouvoir de juridiction sur leur diocèse ; c'est, au point de vue de la discipline, formuler des lois obligatoires pour toute l'Eglise, réunir les conciles et y présider avec une autorité prépondérante, donner l'autorisation de tenir les conciles provinciaux et confirmer leurs décrets, envoyer des legats avec une autorité déléguée semblable à celle du pontife lui-même, enfin recevoir les appels de toute la chrétienté, au moins pour les causes majeures. Nous ne pensons pas qu'on puisse comprendre une monarchie plus absolue que celle-là. Nous ne parlons pas des rapports de Nicolas Ier avec les pouvoirs civils : ce sera l'objet d'une étude particulière ; il n'est question que des rapports avec l'Eglise. Or, nous disons que Nicolas Ier a eu cette suprématie absolue sur l'Eglise, et que, en se l'attribuant complète, non pas encore imparfaite et en état de formation, comme le veut M. Rocquain, il n'a fait que suivre l'exemple de ses prédécesseurs. Nos preuves, M. Rocquain nous les fournit à peu près toutes. Relisez les quatre ou cinq pages du commencement de cette étude, ne contiennent-elles pas l'affirmation formelle, explicite de ce que nous avançons ? Voyons un peu le détail.

Et d'abord pour l'infaillibilité de l'Eglise, puisque

c'est le terme consacré pour marquer que l'Eglise ne peut se tromper en matière de foi. M. Rocquain dit, il est vrai, que Nicolas Ier n'avait pas l'intention de la revendiquer pour l'Eglise romaine. Mais il fait erreur. En considérant le Saint-Siège comme gardien et interprète de la doctrine, n'affirmait-il pas que le Saint-Siége était par là même infaillible? Qu'est-ce qu'un gardien et un interprète d'une doctrine qui ne serait pas infaillible? Nicolas Ier ne dit-il pas que « l'universalité des croyants s'adresse à l'Eglise romaine pour connaître la doctrine, et que c'est d'elle qu'ils attendent la conservation de la foi dans sa pureté (1)? » Conserver la foi dans sa pureté, c'est la garder contre toute erreur, c'est être infaillible. D'ailleurs Jésus-Christ ayant donné à son Eglise le privilège de l'infaillibilité, Nicolas Ier, comme tous les autres pontifes, a dû le revendiquer.

Quant à la confirmation des évêques, M. Rocquain nous dit que, sous Nicolas Ier, la papauté tendait déjà à s'en attribuer le droit, même pour les métropolitains. C'est rester en deçà de la vérité : il y avait non-seulement une tendance, mais un fait certain, universel, reconnu par les Grecs eux-mêmes. Le *Liber pontificalis*, dans la notice qu'il consacre à Nicolas Ier, nous dit que les ambassadeurs envoyés par l'empereur Michel III, la seconde année du règne de ce pontife, priaient « le bienheureux pape de faire partir pour Constantinople des légats apostoliques chargés d'examiner soigneusement les faits, *d'anathématiser Ignace et de confirmer la promotion de Photius.* » Les Grecs jugeaient donc que la confirmation du pape était nécessaire pour qu'un patriarche de Constantinople exerçât

(1) P. 41.

validement sa juridiction ; autrement leur orgueil ne se serait pas abaissé jusqu'à solliciter une confirmation inutile. De plus, s ils l'ont fait, ce n'est pas sur les instances de Nicolas Ier, qui n'avait eu, dans la seconde année de son règne, aucune occasion d'exposer les prétentions nouvelles que lui prête M. Rocquain.

Quant à formuler des lois obligatoires pour toute l'Eglise, à réunir et à présider les conciles, à envoyer des légats, à autoriser les conciles provinciaux et à examiner leurs décrets, M. Rocquain ne reproche t-il pas à Nicolas Ier d'avoir revendiqué pour le Saint-Siège le droit de le faire et d'avoir mis ses doctrines en pratique ? Il en est de même pour le droit d'appel, qui n'était nullement contesté, pas même par Hincmar de Reims. La seule raison du différend entre Hincmar et le pape portait, non pas sur le principe de l'appel, que l'archevêque de Reims reconnaissait parfaitement, comme le témoignent ses lettres, mais sur la nature des causes soumises au droit d'appel.

Nicolas Ier a donc exercé un pouvoir absolu sur l'Eglise, tel qu'il résulte d'une monarchie, et nous ne voyons pas sur quels faits peut s'appuyer M. Rocquain pour ne lui reconnaître qu'une tendance ou une marche progressive vers la monarchie.

Une autre erreur que nous tenons à relever, et qui emporte avec elle une contradiction dans l'ouvrage de M. Rocquain, c'est que cette marche vers la monarchie aurait commencé à Nicolas Ier. M. Rocquain n'a-t-il pas eu soin de nous dire, à plusieurs reprises, que dans tous ses actes, Nicolas Ier avait pris pour règle les canons des apôtres, les décrets des anciens conciles, les écrits des Pères, qui apparaissaient alors comme la loi générale de l'Eglise (1). Or, il y a cette

(1) P. 23-24.

différence entre les lois de l'Eglise, je parle de celles qui forment sa constitution, avec les lois constitutionnelles humaines, que les premières constatent un fait dont elles sont la formule, tandis que les secondes représentent une idée qui souvent reste perpétuellement à l'état d'idée spéculative, sans trouver à se concréter dans la pratique. Nous en concluons donc que ces lois générales de l'Eglise, sur lesquelles s'appuyait Nicolas Ier, représentaient un état de choses, une situation sociale pour la papauté, qui datait de loin, du premier siècle lui-même : il ne commençait donc pas à Nicolas Ier. M. Rocquain même ne l'a-t-il pas fait commencer au Ve siècle (1), tout en réservant, en d'autres passages, à Nicolas Ier l'honneur d'avoir été l'instigateur de ce mouvement ? Ne cite-t-il pas aussi un nombre considérable de faits, pour montrer que ce pape pouvait appuyer ses prétentions au pouvoir absolu sur des exemples passés, après les avoir justifiées par des textes de lois ? Nous en concluons encore, et nous croyons être logiques, que les papes, prédécesseurs de Nicolas Ier, ayant exercé, comme lui, les prérogatives du pouvoir absolu, jouissaient aussi de ce pouvoir, qui, par conséquent, n'avait pas commencé à lui. Il est facile de dire que l'Eglise a passé du régime aristocratique au régime monarchique ; il est moins facile de le prouver, surtout à l'encontre du témoignage des faits. Il est facile aussi d'affirmer que les évêques avaient un pouvoir plus indépendant ; il n'est pas aussi facile de l'établir.

Nous admettons volontiers que, dans les premiers siècles, et même jusqu'au VIIIe siècle, le mouvement des peuples vers l'Eglise romaine fut moins prononcé,

(1) P. 51.

que les papes, tout en ayant la réalité du pouvoir absolu, comme le prouvent et la législation de l'Eglise et les faits solennels auxquels ils sont mêlés, exercent cependant une action moins suivie et moins sentie sur les contrées éloignées de Rome, et nous en recherchons la cause, non pas dans un manque de pouvoir, mais dans les circonstances critiques où s'étaient trouvées toutes les provinces de l'Europe, traversées si souvent et si longtemps par les hordes barbares, et dans les perturbations sans cesse renaissantes que subissent les peuples. De même nous reconnaissons que, à l'avènement de Nicolas Ier, ce mouvement des peuples vers Rome, tête de la religion, *caput religionis*, comme disait ce pontife, est beaucoup plus accentué, et que, avec le temps, il s'accentuera encore davantage : mais on peut et on doit lui attribuer des causes autres que celles données par M. Rocquain.

Ces causes, ce sont la cessation des difficultés dont nous venons de parler, les fréquents voyages des empereurs francs à Rome, la facilité plus grande des communications. Il ne faut pas oublier non plus la cause donnée par le *Liber pontificalis*, qui constate ce mouvement. « La réputation de sainteté et de science du très bienheureux pontife était tellement répandue dans tout l'univers que, de toutes les provinces, les consultations orales ou écrites affluaient au siège apostolique. On ne se rappelait pas à Rome d'en avoir, depuis le pontificat de Grégoire le Grand, vu d'aussi nombreuses. » C'est donc bien à tort, pour le dire en passant, que M. Rocquain, parlant des consultations nombreuses adressées à Nicolas Ier par des prélats, sur la discipline, sur le mariage, sur la liturgie, affirme que cette attitude du haut clergé était encore nouvelle, et qu'il n'y avait là qu'une marque de condescen-

dance (1). Elle n'était certes pas nouvelle, puisque du temps de saint Grégoire le Grand on voit un pareil nombre de consultations, et si, dans la suite, les questions posées au Saint-Siège sont moins abondantes, il en arrive toujours, comme le laisse soupçonner l'historien du *Liber pontificalis*. Le système de M. Rocquain pêche donc par la base.

Nous pourrions citer nombre de faits encore dans l'histoire des premiers siècles, desquels il ressortirait clair comme le jour que, même aux catacombes, la papauté exerçait en fait une autorité suprême comme juridiction et universelle comme étendue. Nous nous contenterons de renvoyer M. Rocquain à un article de très savante critique sur les *Fausses Décrétales*, publié dans la *Revue des questions historiques*, 2e année, p. 97-154, par M. Edouard Dumont, où se trouvent cités une grande partie des faits dont nous parlons.

Nous tenons encore à relever quelques erreurs de détail. M. Rocquain fait un reproche à Nicolas Ier de s'immiscer dans la nomination des évêques en ratifiant leur élection. Ce droit cependant a été donné par Jésus-Christ au chef de l'Eglise, ainsi que l'a défini le pape Pie VI, dans le bref *Charitas* du 13 avril 1791 : *Omnes catholici tenent jus episcopos instituendi unice spectare ad Apostolicam Sedem juxta Tridentini Concilii sanctiones.*

« On voit poindre l'autorité des légats qui dépassera un jour celle de l'épiscopat, » dit encore M. Rocquain, qui croit alléger la responsabilité de Nicolas Ier en disant que ce pape, à l'encontre de Grégoire VII, n'exigeait pas l'obéissance des évêques envers ses envoyés, mais simplement un soutien pour l'exécution de leur

(1) P. 40.

mandat. Evidemment il n'est pas question du fait d'envoyer des légats, fait déjà ancien, comme le constate l'auteur lui-même, mais du degré d'autorité accordée à ces envoyés. Le droit canon revendique pour le pape le droit d'envoyer des légats et de leur communiquer une partie de son autorité : assurément cette autorité est supérieure à celle des évêques, à cause de la personne dont elle tire son origine. Aussi les légats de Nicolas Ier, comme ceux de ses prédécesseurs, aussi bien que ceux de Grégoire VII, avaient une autorité supérieure à celle des évêques, mais qui n'était pas perpétuelle, étant conférée uniquement pour le temps de leur mission. A la vérité le pape Nicolas a pu ne pas parler de l'obéissance qui leur était due comme à lui-même, et demander simplement aux évêques de les soutenir dans l'exécution de leur mandat ; mais ce mandat lui-même par sa nature, par les conséquences qu'il entraîne, ne confère-t-il pas une véritable autorité ? Cette autorité ne serait-elle pas dérisoire, aussi bien que la fonction à laquelle elle est attachée, si les évêques et les fidèles n'étaient pas tenus de la respecter ? Voyons plutôt les faits. Quand l'empereur Michel envoie une ambassade à Rome, il demande au pape de faire partir des légats chargés d'examiner soigneusement les faits, d'anathématiser Ignace et de confirmer la promotion de Photius. Le pape choisit ses légats, leur enjoint de se rendre à Constantinople, d'y réunir un synode pour informer canoniquement sur l'erreur iconoclaste, renouveler la sentence d'anathème portée contre les briseurs d'images, et procéder à une enquête sur la cause du patriarche Ignace et du néophyte Photius (1). De même, lors de l'affaire de Lothaire II, le

(1) *Liber Pontificalis.*

pape envoie deux légats à Metz, avec ordre d'y réunir un concile, d'y faire comparaître le roi avec sa femme et sa concubine. N'y a-t-il pas là l'exercice d'un vrai pouvoir qui exige l'obéissance de la part des princes, des évêques et des fidèles? C'est donc à tort que M. Rocquain écrit que Nicolas Ier n'exigeait pas l'obéissance des évêques en faveur de ses légats.

Nous attirerons aussi l'attention sur cette expression : « Les recueils de canons qui précèdèrent le livre de Gratien et concoururent, avec cet ouvrage, à modifier l'ancienne législation de l'Eglise. » Toutes les collections qui ont précédé l'ouvrage de Gratien, si l'on en excepte la collection pseudo-isidorienne qui, de l'aveu de tous les canonistes actuels, n'a eu aucune influence sur la législation universelle de l'Eglise, se composaient invariablement de deux parties, des décrets des conciles et des décrétales des papes. Les dernières n'avaient d'autre avantage sur les premières que de pouvoir insérer les décrétales nouvelles et les nouveaux canons des conciles. Quant au décret de Gratien, outre les canons des conciles et les décrétales des papes, il contenait quelques vues personnelles que les docteurs distinguèrent bientôt et séparèrent des monuments authentiques. Or ce décret, comme l'ont enseigné les papes, n'a jamais eu force de loi dans l'Eglise et les parties qui le composent n'ont jamais eu, d'autre valeur que leur valeur propre, sans tirer aucune autorité de leur insertion dans la collection. S'il en est ainsi, si les collections dont parle M. Rocquain renferment les canons antiques et les décrétales des anciens papes, comment peut-on affirmer qu'elles ont modifié l'ancienne législation de l'Eglise qu'elles reproduisent textuellement?

M. Rocquain fait à saint Nicolas Ier une gloire d'avoir

réprouvé, comme contraire à l'esprit de l'Eglise, tout recours à la force. « Il est toutefois un trait inhérent à la théocratie et qu'on ne trouve point indiqué sous Nicolas Ier. A aucun endroit de sa correspondance, le pape n'exprime la pensée que les princes doivent met- au service des volontés apostoliques la puissance dont ils disposent. Loin d'invoquer l'aide du bras séculier, il réprouve comme contraire à l'esprit de l'Eglise tout recours à la force. Dans sa lettre aux Bulgares, il déclare expressément qu'il ne faut pas user de violence pour amener les infidèles à la religion du Christ. Ecrivant à un prélat qui l'avait consulté au sujet des châtiments que devaient entraîner certains crimes : « L'E- « glise, lui dit-il, ne possède à son usage qu'un glaive « spirituel et divin. » *Principe salutaire, qui sera un jour oublié par les pontifes, et qui, au dommage de la société et de la papauté elle-même, échappera à la grande âme de Grégoire VII* (1). »

Nous n'insisterons pas sur les erreurs théologiques que suppose ce passage. Qu'il nous suffise de rappeler que Grégoire VII, aussi bien que Nicolas Ier, n'eut jamais recours à la force pour *amener les infidèles* à la religion du Christ, et que si Nicolas Ier n'eut pas recours au bras séculier pour faire observer la loi ecclésiastique, ce n'est pas qu'il n'ait pu justifier ce fait par des exemples antécédents. M. Dumont prouve qu'en vertu d'une loi de l'empire, tout individu porteur d'une lettre pontificale pouvait invoquer l'appui des juges et de toutes les autorités judiciaires pour en assurer l'exécution (2).

M. Rocquain a étudié les rapports de Nicolas Ier avec

(1) P. 71-72.
(2) *Revue des questions historiques*, art. cité.

les princes, et la conclusion de son travail est celle-ci : « Le pontificat de Nicolas Ier marque, dans l'histoire de la papauté, le moment où elle commence à dominer les rois (1). » Ses preuves ne sont pas nombreuses : la première est une déduction : Les évêques s'étaient déjà attribué un certain pouvoir sur les rois, témoin la conduite des évêques francs à l'égard de Louis le Débonnaire à qui ils imposèrent une pénitence, et à l'égard de l'empereur Lothaire, qu'ils déposèrent en 842 ; « or, par cela seul que la papauté commençait à se rendre maîtresse de l'épiscopat, elle devait hériter de l'ascendant que celui-ci était parvenu à s'attribuer sur les souverains séculiers (2). » Nous avons dit et prouvé plus haut que la papauté, à l'époque de Nicolas Ier, n'avait nullement cherché à enlever quoi que ce soit du pouvoir épiscopal, et que les droits qu'elle s'arrogeait sur les évêques, elle les exerçait depuis longtemps.

La seconde preuve de M. Rocquain est l'affaire du divorce de Lothaire : « *le pape, dit-il, tendait à s'établir juge de la conduite des princes et de l'usage qu'ils faisaient de leur pouvoir ;... c'était s'arroger la souveraineté sur la société entière* (3), » et il cite à l'appui les débats soulevés par la question du divorce.

M. Rocquain affirme ensuite que si Nicolas Ier fut loin de posséder en sa plénitude cette autorité suprême on ne saurait nier qu'il ne l'ait exercée en une certaine mesure (4) ; qu'il *prétendait* sauvegarder, en agissant ainsi, les principes supérieurs du droit et de la morale (5);

(1) P. 54.
(2) P. 55.
(3) P. 65 et 68.
(4) P. 68.
(5) P. 66.

qu'il usa de cette autorité pour le bien, la justice, la vérité, *telle du moins qu'elle apparaissait aux esprits clerés de cette époque* (1), (comme si la vérité était changeante suivant les époques, et sa règle n'était pas la justice immuable de Dieu,) enfin qu'il avait fait de la papauté cette magistrature suprême et tutélaire, dont l'idée s'incarnera un jour dans Grégoire VII avec plus de force et d'éclat (2). Sachons gré à M. Rocquain de ces assertions, dont nous prenons acte, et qui nous serviront lorsque, en étudiant le pontificat de Grégoire VII, nous reviendrons sur les relations de ce pontife avec les princes.

Deux affirmations sont à noter : la première c'est qu'aucun Pape avant Nicolas Ier n'avait encore disposé du pouvoir sur les princes et la société (3) ; la seconde c'est que Nicolas Ier fut loin de le posséder dans sa plénitude (4) : elles sont fausses l'une et l'autre. Les faits relatifs à l'élection de Pépin le Bref donnent un démenti à la première. « D'un concert unanime, dit le continuateur de Frédégaire, l'assemblée des Francs décida que le Pape Zacharie serait consulté, *pour confirmer par son autorité apostolique* l'élection qui devait appeler Pépin à régner sur la nation. » Un autre chroniqueur, après avoir raconté le sacre de Pépin par le Pape Etienne III, ajoute ces paroles remarquables : « Après avoir béni les Princes et les Leudes francs, le vénérable pontife leur enjoignit, sous peine d'interdit et d'excommunication, de ne jamais choisir que des Rois issus de la race de Pépin, de maintenir le sceptre dans une famille que la miséricorde divine a daigné exalter. » Ce même Pape Etienne III, suivant

(1) P. 68.
(2) P. 70.
(3) P. 68.
(4) Ibid.

le témoignage des chroniqueurs, *ordonna* à Pépin, avant le sacre, de quitter une concubine, qui avait pris au palais la place de l'épouse légitime, et il ne voulut procéder à la cérémonie religieuse qu'après que cette femme coupable eût été reléguée dans un monastère. N'y a-t-il pas, dans ces trois faits, l'exercice d'une autorité réelle sur les rois et le pouvoir civil? Nous pourrions encore citer le cas de l'empereur Anastase excommunié par saint Symmaque pour avoir persécuté les orthodoxes. Cette puissance que revendique Nicolas Ier, ses prédécesseurs l'exerçaient donc en fait, comme ils la revendiquaient dans leurs écrits. De ces écrits, nous ne donnerons qu'un passage cité par M. Rocquain, dans lequel Grégoire IV disait aux évêques de France en 834 : « Sachez que l'autorité du pontife passe avant toutes les autres et que le gouvernement des âmes l'emporte sur le pouvoir impérial qui n'est que temporel. »

Nicolas Ier a-t-il possédé ce pouvoir dans sa plénitude? Nicolas Ier n'a pas délié les sujets de Lothaire du serment de fidélité ; mais il a porté contre lui une sentence d'excommunication. En effet, au concile de Rome, une menace d'excommunication fut lancée contre le prince adultère, s'il ne se séparait immédiatement de Waldrade. Le roi épouvanté se soumit, mais pour retomber bientôt. Nicolas Ier jugeant la sentence du concile de Rome suffisante pour le prince, se contenta d'excommunier publiquement Waldrade. Le fait de l'excommunication pesant sur Lothaire est si vrai que le Pape Adrien II lui fit écrire, alors qu'il voulait venir à Rome : « Détournez-le de ce projet, faites-lui comprendre que, *frappé des foudres de l'Eglise*, il ne saurait être reçu dans cette ville avec les honneurs dus à son rang. »

D'ailleurs ce pouvoir était reconnu des princes eux-mêmes. Lothaire écrivait à ce même Pape Adrien, pour le fléchir : « Je me suis soumis à l'autorité du Pape Nicolas, où plutôt à l'autorité du prince des apôtres, avec une docilité inconnue à mes prédécesseurs. » L'empereur Louis II, que l'archevêque de Ravenne suppliait d'intercéder en sa faveur auprés de Nicolas II, faisait répondre à ce prélat rebelle à l'autorité pontificale : « Qu'il aille se jeter aux genoux du très-saint Pape, *auquel nous et toute l'Eglise nous rendons obéissance* (1). »

L'Abbé A. Tachy.

(*A Suivre*).

(1) *Liber pontificalis.*

DES FUNÉRAILLES

—

3e article.

—

Les règles données dans les articles précédents n'ont guère leur application aux funérailles des enfants ; mais cependant elles sont générales. Nous n'avons donc pas à parler ici de la procession qui se fait de l'église à la maison mortuaire, qui constitue la première partie de la fonction. Ce qu'il y a lieu d'examiner ensuite, se rapporte 1° aux prières à faire près du corps avant de le porter à l'église ; 2° à la conduite du corps de la maison mortuaire à l'église ; 3° à l'arrivée dans l'église ; 4° aux cérémonies qui se font à l'église ; 5° à la conduite du corps au cimetière et aux dernières prières ; 6° à certaines questions particulières.

§ 1. *Des prières à faire près du corps avant de le porter à l'église.*

En arrivant près du corps, le Prêtre l'asperge, dit *Si iniquitates*, et le chœur commence le psaume *De profundis*, qui se dit en entier avec *Requiem æternam* au singulier. On dit ensuite l'antienne.

Cette règle se trouve textuellement dans le Rituel : « Parochus vero, antequam cadaver efferatur, illud aspergit « aqua benedicta, mox dicit antiphonam *Si iniquitates* cum « psalmo *De profundis clamavi* et in fine *Requiem æternam* « *dona ei Domine. Et lux perpetua luceat ei.* Repetit anti- « phonam totam, *Si iniquitates*, etc. »

Nota 1°. La rubrique du Rituel n'indique pas où le Prêtre se place, ni comment doivent être placés les membres du

clergé. La situation des lieux ne se prête pas toujours à la bonne exécution des cérémonies : on se trouve parfois dans un lieu étroit ou d'un accès difficile. Si la situation des lieux le permet, le Prêtre se place, comme toujours, aux pieds du défunt, le porte croix se place à la tête, et le clergé, en tout ou en partie, se range de chaque côté. « Cum ad locum pervenerunt, dit Bauldry (part. III, c. XV, « n. 3), clericus crucem deferens sistit se ad caput, Cele- « brans vero cum clerico de vase aquæ benedictæ semper « ad pedes... ; alii vero clerici stant circa corpus hinc inde.» S'il n'y a pas la place suffisante pour que le clergé puisse se ranger autour du corps, il se range sur le chemin en ordre de procession. Telle est la disposition donnée par Cavalieri, qui, pour le reste, donne les mêmes règles que Bauldry (Ibid. decr. XI, n. 4). « Ut processio devenit ad « domum defuncti, se extendit versus ecclesiam tumulan- « tem per viam ut supra statutam, crucifer cum ceroféra- « riis et clerico aquæ benedictæ se sistit ad domum de- « functi, eamque ingreditur una cum Parocho, quem « comitantur nonnulli de clero. Crucifer inter ceroferarios « se collocat ad caput defuncti ; Parochus aliquantisper « retro habens clericum aquæ benedictæ, se constituit ad « pedes, et illi de clero circa cadaver jam circumdatum « intortitiis ardentibus, quibus ad ecclesiam deferri debet. « Clerus accendit candelas, et Parochus aspergit cadaver « aqua benedicta ; mox tantum inchoata antiphona *Si ini-* « *quitates*, dicit psalmum *De profundis*, post quem, dicto « *Requiem æternam*, repetitur antiphona *Si iniquitates*. Quod « crucifer domum defuncti cum Parocho ingredi debeat, « et ut supra una cum aliis se collocare, Rituale non me- « minit, id tamen eruitur ex modo quem idem Rituale in- « fra præscribit servandum, quoties Parochus se constituit « ante feretrum, preces aliquas super defunctum facturus... « Quod vero aliqui de clero domum defuncti ibidem cum « Parocho ingredi debeant, et ut supra se collocare, patet ex « iis quæ in similibus infra Rituale statuit, nec aliter ex- « poscit alterna recitatio psalmi *De profundis*, quo pacto

« dicendum esse nec dubitamus, et in defectu cleri cum « clerico aquæ benedictæ... Antiphona *Si iniquitates* ante « psalmum dumtaxat inchoatur a Parocho, post psal- « mum integra dicitur una cum circumstante clero. » Les règles que donne Mgr Martinucci sont conformes à ce qu'enseignent les auteurs anciens (L. IV, c. VIII, n. 15 et 16). « Cum ventum erit ad habitaculum defuncti, pompa « funebris ibi subsistet. Parochus autem ascendet domum « cum clerico ferente vasculum et Rituale ; ascendant etiam « lecticarii vel confratres qui debebunt cadaver demittere, « siquidem feretrum relinquetur ante ostium domus, item « confratres aut regulares qui sustinebunt intortitia seu « candelas accensas circum cadaver... Parochus asperget « cadaver... recitabit cum clerico antiphonam *Si iniquitates*, « psalmum *De profundis* cum *Requiem æternam*, et postea « repetet integram antiphonam. » Les autres auteurs donnent les mêmes règles.

Nota 2°. La rubrique n'indique pas la manière de faire l'aspersion. Mais le Prêtre asperge toujours trois fois, d'abord au milieu, puis à sa gauche, et enfin à sa droite, et tous les auteurs donnent cette règle dans la circonstance qui nous occupe.

Nota 3° On peut demander enfin si cette antienne et ce psaume peuvent être chantés ? Aucun auteur ne le suppose, excepté Bauldry, qui s'exprime en ces termes (*Ibid.* n. 4) : « Celebrans... incipit antiphonam *Si iniquitates*... et statim « cantor vel cantores incipiunt in directum, vel potius « cantando, præsertim ubi sunt multi clerici, psalmum « *De profundis*. » Cavalieri recommande de ne pas chanter cette antienne et ce psaume, et même de ne rien chanter avant de s'être un peu éloigné de la maison mortuaire, comme on le verra ci-après. Mais si la levée du corps se fait ailleurs, rien ne semble s'opposer à ce qu'on suive l'enseignement de Bauldry. Dans plusieurs circonstances, les meilleurs auteurs permettent de chanter certaines prières qui, d'après les règles générales, devraient être simplement récitées. Tel est le chant de l'antienne à la

sainte Vierge après les vêpres ; tel est encore celui des prières du Rituel avant ou après la communion des malades. Et comme on le voit en lisant le chapitre XV du si précieux et si remarquable ouvrage de Dom Joseph Pothier, intitulé les *Mélodies grégoriennes*, la récitation et spécialement le chant dit *in directum* n'exclut pas une certaine modulation.

Nota 4°. Il faut remarquer que toutes les prières spéciales aux funérailles se disent au singulier, contrairement à celles de l'office et de la Messe, qui se disent toujours au pluriel. Nous lisons dans la rubrique du Rituel, au titre *De exequiis*, qu'à la fin du psaume *De profundis* et en entrant dans l'église, on dit *Requiem æternam dona ei*, et après les dernières prières, *Requiescat in pace*. A la rubrique qui précède l'office des Morts, il est dit : « In fine psalmorum dicitur *Requiem æternam dona eis Domine, et lux perpetua luceat eis*, etiamsi pro uno tantum fiat officium » De même, à la Messe, il n'est jamais question de mettre le singulier, sinon dans les oraisons. Cavalieri s'exprime ainsi sur ce point *Ibid.* Decr. LIII, c. XV, n. 9 : « Singulare id habent « exequiæ, ut in psalmorum fine dicatur *dona ei*, adaptando « versum personæ pro qua dicitur, ubi in officio defuncto- « rum semper dicitur *dona eis*, etiamsi pro uno duntaxat « recitetur, ut aperte Rituale notat : preces enim exequia- « les sunt preces ultimæ ab Ecclesia dici institutæ in die « in qua, juxta leges christianæ pietatis particulari de- « functo pro semper dimittendo exhiberi debent subsidia « in favorem animæ, et signa honoris circa corpus, quare « sicuti pia mater Ecclesia pro ea die relaxat legem suam « super non dicendis Missis de *Requiem* in duplicibus et « diebus festivis, et vix aliqua solemniora festa solum ex- « cipit, ita apte eamdem honorat relaxatione moris pre- « candi pro cunctis in psalmorum fine. Officium autem et « Missa defunctorum cum indifferenter et pro uno et pro « pluribus, et in circumstantiis quibusvis sint dici insti- « tuta, pluralis numerus, in quo etiam singularis compre- « henditur, merito adhibendus extitit, semperque retineri

« statutus, tametsi pro uno dicantur, aut intra exequias « introducantur, ne cogeretur Clerus ad plures mutationes « advertere. »

§ 2. *De la conduite du corps de la maison mortuaire. à l'église*

En conduisant le corps à l'église, on se conforme aux règles suivantes :

Première règle. 1° en conduisant le corps à l'église, le Clergé marche en procession comme en venant à la levée du corps, tous portent des cierges allumés, et le corps est porté derrière la procession ; 2° le corps peut être porté à bras ou sur une voiture ; 3° les corps des laïques ne peuvent pas être portés par des clercs, mais ceux-ci peuvent porter les corps des clercs de leur ordre ou d'un ordre supérieur ; 4° les Prêtres ou les clercs qui portent un cercueil ne doivent jamais être revêtus d'ornements ; 5° On peut conserver l'usage de faire soutenir par quatre personnes les quatre coins du drap mortuaire, mais il ne serait pas permis à des ecclésiastiques de le faire ; 6° les autres personnes qui accompagnent le convoi marchent en silence derrière le cercueil en priant pour le défunt, et s'il y a des ecclésiastiques, ils demeurent en habits ordinaires.

La première partie de cette règle repose sur la rubrique du Rituel. « Ordinatur Processio, præcedentibus laicorum « confraternitatibus, si adsint : tum sequitur Clerus regu- « laris et sæcularis per ordinem, binique procedunt, præ- « lata cruce... Parocho præcedente feretrum cum lumi- « nibus. »

Nota. Il faut remarquer que le corps doit toujours être porté les pieds en avant. En le portant autrement, on le ferait marcher à reculons.

La deuxième partie est appuyée sur les deux décrets cités t. XL, p. 554, d'après lesquels le Curé ne peut exiger que le corps soit porté à bras.

Nota. Jusqu'en 1870, la S. C. des rites n'avait pas été saisie de cette question, et les anciens auteurs rejetaient tout-à-fait cette pratique qui, alors, était moins en usage qu'aujourd'hui, comme il a été dit t. XXIV, p. 472 et 473.

La troisième partie résulte de la rubrique du Rituel. « Laici cadaver, quolibet generis aut dignitatis titulo præ-« ditus ille fuerit, clerici ne deferant, sed laici. » Les clercs ne sont pas exclus de la fonction de porter les corps des clercs, et loin de là, la rubrique insinue qu'ils le font. La meilleure explication qu'on puisse en donner, dit Catalan, est le texte du 4e concile de Milan, au chapitre des Funérailles. « Mortuum quovis etiam generis gradus dignitatisve « nomine ilustrem laicum ecclesiastici homines ne effe-« rant, ne item inferioris ordinis clericum qui in superiori « ordine constituti sunt. At vero subdiaconum subdiaconi, « diaconum diaconi, et suo in ordine cæteri ; nisi necessitas « aliquando suadeat, digniores ab inferioris ordinis homi-« nibus efferri. » Cavalieri donne la même règle, ajoutant toutefois que si les clercs ont trop de difficulté à remplir cet office, ils pourront se contenter de porter le corps pendant quelques instants, ou encore le soutenir un peu en laissant aux porteurs ordinaires le fardeau qu'ils ne seraient pas capables de porter. « Quamvis, dit-il, *ibid.*) Decr. L, n. 2) deferre mortuos ad sepulturam sit officium pietatis « et opus misericordiæ, attamen clericis Rituale inhibet « deferre laici corpus, quolibet generis aut dignitatis titulo « præditus iste fuerit... Est enim simul actus servitutis, « quam a clerico laicis præstari minus decens est. Cum « vero servitutem hanc cleris a laicis exhiberi minime de-« ceat, idcirco Rituale abstinuit a ferenda lege, ne laici « deferant clericorum corpora, quinimo etsi laudabile ad-« modum foret, quod clericorum cadavera efferrentur a « personis ejusdem ordinis et qualitatis cujus erat defunc-« tus, scilicet Sacerdotum a Sacerdotibus, et clericorum a « clericis, adhuc quia tale onus grave fortasse esse poterat « clericis laboriosis operibus non assuetis, ab hac item « lege abstinendum esse rite duxit. Non desunt tamen ple-

« ræque synodi, quæ id oneris respectivis imponunt cle-
« ricis, quod apud regulares ordines valde laudabiliter
« observatur. Ubi ejusmodi consuetudo non viget, lauda-
« rem tamen a clericis ejusdem ordinis et qualitatis, si
« adsint, clericorum cadavera elevari, et per aliquot passus
« e domo deduci, ut inde appareat fraternæ charitatis
« exemplum ; et adhuc probarem magis, si inveheretur
« eorum usus, apud quos a portitoribus consuetis ad ec-
« clesiam quidem clericorum cadavera deferuntur ; sed
« respectivi ordinis clerici feretro incessanter manum
« admovent. »

Nota. Cavalieri ne réprouverait pas que, dans le cas de nécessité, un clerc d'un ordre supérieur portât le corps d'un clerc d'un ordre inférieur, pourvu qu'un Prêtre ne portât pas le corps d'un clerc. Cette interprétation reviendrait à dire qu'un membre du clergé ne devrait pas porter le cercueil de ceux qui feraient partie d'un corps inférieur, dans le sens indiqué t. XIX, p. 567.

La quatrième partie est appuyée sur le décret suivant. *Question.* « Ecclesiasticis et præsertim Canonicis paratis in
« associatione defuncti Sacerdotis licetne deferre ejus fere-
« trum ? » *Réponse.* « Negative. » (Décret du 22 mars 1862. n. 5318, q. 15).

Nota. On entend par *paratus*, comme il a été dit t. XVI, p. 457, un ecclésiastique revêtu de l'aube, ou de l'étole, ou de la tunique, ou de la dalmatique, ou de la chasuble, ou de la chape. Les clercs qui portent un cercueil peuvent donc être revêtus du surplis.

La cinquième partie résulte des deux décrets suivants.

1er Décret. « Cum expositum sit per Archipresbyterum
« Altamuræ quod ibi anno præterito decessit vir quidam
« nobilitate et auctoritate præcipuus. Nunc cum cæteri
« nobiles inusitato aliquo ac peculiari honore prosequi vo-
« luissent, apprehensis per quatuor principales viros ex-
« tremi pami limbis feretrum operientis ad locum usque
« sepulturæ, funus duxerunt. Decedenti postmodum Sacer-
« doti etiam nobili eodem ferme modo, quo cum laicis

« consueverant, in sacris vestibus a Sacerdotibus elato, « fimbrias itidem hujusmodi opertorii detulerunt. Qua- « propter supplicatum fuit pro declaratione : an id sit pro- « hibendum ? » Et S. R. C. respondit : « Prohiberi eccle- « siasticis tantum. » (Décret du 20 sept. 1681. n. 2962).

2e Décret. *Question.* « Ecclesiasticis et præsertim Cano- « nicis paratis in associatione defuncti Sacerdotis licet « ne .. deferre quatuor fimbrias panni mortuarii ? » *Réponse.* « Negative » (Décret du 22 mars 1862, n. 5318, q. 15).

Nota. Cette règle doit-elle s'appliquer aux ecclésiastiques qui seraient en habits ordinaires ? Le premier décret semble ne pas distinguer : les mots *in sacris vestibus* renfermés dans la question paraissent se rapporter au corps du défunt plutôt qu'aux Prêtres qui portaient les coins du drap mortuaire. Quant au deuxième décret, il est seulement parlé d'ecclésiastiques revêtus d'ornements, et la question n'est pas posée pour ceux qui seraient en habits ordinaires ou même seulement en surplis. De plus, la S. C. des rites a-t-elle voulu condamner par là la doctrine de Cavalieri, qui autorise des ecclésiastiques à toucher le cercueil comme s'ils le portaient réellement, ce qui est à peu près la même chose que de tenir les coins du drap mortuaire ? Nous ne croyons pas pouvoir résoudre ces doutes d'une manière complète, et nous ne voyons autre chose à faire qu'à nous en tenir à la lettre des divers décrets que nous venons de rapporter.

La sixième partie est la traduction de cette rubrique du Rituel (*Ibid.*) « Inde sequuntur alii funus comitantes, et pro « defuncto Deum rite deprecantur sub silentio. »

Nota. Il n'est pas déplacé que des ecclésiastiques en habits ordinaires suivent aussi le cercueil, et la S. C. des rites, parlant des Chanoines venant assister à des funérailles sans y avoir été convoqués, les fait placer ainsi. « Quod si Canonici sponte et bono zelo impulsi funus as- « sociare velint, non in habitu canonicali neque collegialiter « cum propria cruce, sed in eorum habitu ordinario uti

« singuli post feretrum sequi debere. » (Décret du 11 nov. 1641, n. 1345).

Deuxième règle. Pendant le trajet, on dit l'antienne *Exultabunt Domino* ; puis le psaume *Miserere mei Deus, secundum magnam*. Si ce psaume ne suffit pas, on peut y ajouter des psaumes graduels ou des psaumes tirés de l'office des morts. Après chaque psaume, on dit les versets *Requiem æternam dona ei Domine*, et *Et lux perpetua luceat ei*. En entrant dans l'église, on répète l'antienne.

Cette règle résulte de la rubrique du Rituel. « Deinde « cadaver effertur, Parochusque de domo procedens statim « gravi voce intonat Ant. *Eaultabunt Domino*, et cantores « inchoant psalmum *Miserere mei Deus,* clero alternatim « prosequente ; ac si longitudo itineris postulaverit, dican- « tur psalmi graduales *Ad Dominum cum tribularer cla- « mavi*, vel alii psalmi ex officio mortuorum, et in fine « cujusque psalmi dicitur *Requiem æternam dona ei Do- « mine*, etc. Qui psalmi devote, distincte gravique voce « recitari debent usque ad ecclesiam. Ad ingressum ecclesiæ « repetitur Ant. *Exultabunt*.

Nota 1°. D'après la rubrique du Rituel, le Prêtre commence l'antienne *Exultabunt* dès qu'il se met en marche : *Parochus de domo procedens statim intonat*. Les auteurs observent cependant qu'il ne faut pas entendre d'une manière aussi rigoureuse le mot *statim*, et le Prêtre fera bien d'attendre, pour commencer l'antienne, qu'il se soit éloigné un peu de la maison mortuaire, par égard pour la douleur de la famille du défunt. « Dum e domo defuncti progre- « diuntur, dit Cavalieri (*Ibid.* n. 5), taciti esse debent. » Le même auteur dit plus bas (Decr. 53, n. 6) : « Dictio *statim* « nullam dilationem admittit, et regulariter intelligitur « sine temporis intervallo ; haud tamen dubitarem congrua « de causa, ut ad evitandum luctum, et clamorem uxoris « vel filiorum, post aliquot e domo passus a Parocho into- « nari posse prædictam antiphonam. »

Nota 2°. On peut faire ici la même question que pour l'antienne *Si iniquitates* et le psaume *De profundis*. Peut-on

chanter l'antienne *Exultabunt* et le psaume *Miserere* ? Bauldry seul, comme nous l'avons vu, permet de chanter l'antienne *Si iniquitates* et le psaume *De profundis*. Mais il n'y a pas, pour chanter pendant le chemin, les mêmes inconvénients que pour le faire à la maison mortuaire, et de plus, dans la première rubrique relative aux funérailles, nous lisons : « Mox ordinatur processio... binique proce-« dunt... devote psalmos, ut infra, decantantes. » Aussi, quoique la plupart des auteurs, fondés sur le Rituel imprimé à Rome qui ne donne pas cette antienne et ce psaume avec les notes, soutiennent qu'ils ne doivent pas être chantés. « Ex illis verbis, *gravi voce*, dit Barruffaldi (*Ibid.* « n. 108), apparet quod isti psalmi cantari non debent « tono gregoriano, sed recitari semper eadem voce. » Le même auteur dit la même chose un peu plus bas, et ajoute qu'on ne peut pas même les chanter sur le deuxième mode (*Ibid.* n. 116) : « Devote et distincte, gravique voce recitari « debent isti psalmi ; ergo non tono cantus gregoriani, « quia quamvis secundus tonus sit gravis et flebilis, atta-« men vocem extollit diversimode, diversasque notas tan-« git, quæ non unisonam vocem formant, nec semper gra-« vem. De facto, mos est recitandi semper hos psalmos, « non autem canendi. » Cavalieri n'est pas aussi sévère : il réfute Barruffaldi, et s'appuyant sur la rubrique du Rituel que nous avons citée, soutient qu'on peut chanter ces psaumes. Il conviendrait, d'après lui, de les chanter sur un ton complètement uniforme, sans variation de notes, mais il tolère qu'ils soient chantés sur le deuxième mode, qui doit être employé à l'exclusion de tout autre (*Ibid.* n. 10). « Quod autem signet to *gravique voce*, Barruffaldus excludi « censet cantum quemlibet, etiam gregorianum, et secundi « toni, quia licet hic sit gravis et flebilis, unisonam tamen « vocem non habet, nec semper gravem, quare eosdem « psalmos laudat dici simpliciter, et nullo modo decantari. « Verum cum Rituale, § *Constituto*, habet de clericis funeri « interessentibus, *devote psalmos ut infra decantantes*, et « ultra responsoria in cantu gregoriano exarata, canticum

« *Benedictus* in secundo tono cantandum assignet, non « putarem cantum gregorianum secundi toni omnino in- « terdici. In oppositum tamen non leve militat argumentum, « quia antiphonam *Exultabunt* non assignat in notis, uti « præstat de antiphona *Ego sum* pro cantico *Benedictus* ; « quare arbitrarer ego præfatos psalmos satius dici voce « quadam quæ de cantu quasi sapiat, sed de cantu flebili, « qui ad pietatem erga defuncti animam fideles aptus sit « excitare, et luctui congruat, in cujus occasione agitur. « Cui cantus cum proximus sit secundus tonus, hic etiam « tolerari poterit, quolibet alio excluso, et præsertim qui « dulcedinem quamdam sapiat, vel hilaritatem. » Plusieurs auteurs modernes enseignent que ces psaumes sont chantés. « Tous ces psaumes, dit Falise (*Cerem.* 5e éd. p. 219), « seront dits, c'est-à-dire chantés d'une voix grave. » Carpo et Mgr de Conny disent la même chose. Nous lisons dans les *Mélanges théologiques* (4e série, p. 264) : « L'usage géné- « ral a ainsi interprété la rubrique, et partout on chante à « la levée du corps jusqu'à l'église. Ajoutons ici, à plus forte raison, ce qui a été dit plus haut au sujet de l'antienne *Si iniquitates* et du psaume *De profundis*, que souvent les auteurs permettent de chanter des prières qui devraient être simplement récitées, si l'on s'en tenait à la lettre de la rubrique. M. de Herdt, suivant en ce point Cavalieri, prescrit de réciter ces psaumes, ou tout au plus de les chanter sur le deuxième mode (6e éd. t. III, n. 246) : « Hi psalmi « devote, distincte, gravique mora recitantur, ad summum « secundo tono gregoriano cantantur. » On ferait alors vraisemblablement adapter la psalmodie du *Miserere* avec l'antienne *Exultabunt*, qui est du premier mode, les psaumes seraient alors chantés sur la dominante *fa* et sur le ton grave dont parlent les auteurs. Tout en adoptant une disposition appuyée sur des autorités et auxquelles nous devons soumettre notre jugement, on peut observer que les raisons qu'ils donnent ne vont peut-être pas jusqu'à exclure d'une manière aussi catégorique l'emploi de la psalmodie du premier mode qui s'adapte à l'antienne *Exultabunt*.

Troisième règle. On doit porter le corps à l'église par la voie la plus directe, pourvu qu'elle soit facile à parcourir.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant. *Question.* « An eadem processio (associatio cadaveris) fieri valeat « per viam longiorem, seu potius fieri debeat per viam « breviorem ad ecclesiam tumulantem? « *Réponse.* « Ne- « gative quoad primam partem, affirmative quoad secun- « dam, dummodo processio incedat per viam commodam « atque decentem. » (Décret du 15 sept. 1742. N° 4132, q. 2.)

Nota 1°. Cavalieri donne la raison de cette règle : Si l'on conduisait par les rues les corps des défunts avant de les porter à l'église, on semblerait leur rendre un culte public. Après avoir rapporté un décret de la Congr. des Evêques et réguliers ainsi conçu « Cadavera recto tramite ad eccle- « siam deferri debent », il ajoute : « Abs re non fore cre- « didimus præsentem sanctionem producere, ut inde pateat, « cadavera ita recto tramite ad ecclesiam esse deferenda, « ut brevior via debeat eligi. Cadavera etiam illorum qui « cum fama sanctitatis obierunt, donec per sedem Aposto- « licam, ad quam privative modo spectat, super eam « judicatum non est ejus rationis non sunt, quæ in pro- « cessione ad venerationem per viam deportentur, licet in « processionem permittantur deferri, quatenus hæc neces- « saria est, ut religioso ritu ad ecclesiam sepulturæ aspor- « tentur; quare dubium esse non potest, quod ad eccle- « siam recto tramite debent deferri et per breviorem viam, « ultra quam asserta necessitas non sinit extendi. »

Nota 2°. Après cette explication, l'auteur énumère quèlques raisons d'exception à cette règle, ou plutôt il indique la manière dont elle doit être interprétée. 1° S'il y a un nombreux clergé et si le chemin direct est trop court pour que la procession puisse se déployer convenablement, on peut prendre une route un peu plus longue; 2° on peut aussi ne pas prendre le chemin direct s'il était trop isolé et éloigné des habitations; 3° on y est encore

autorisé, pour éviter de passer devant des maisons où il y aurait des choses scandaleuses ou inconvenantes; 4° enfin on n'est pas tenu à prendre le chemin direct s'il est difficile à parcourir, comme il résulte du décret cité. Le savant liturgiste s'exprime comme il suit (Ibid. décr. XX, n° 1, 2 et 3 : « Suis tamen fallentiis non caret decretum, et primo « in exequiis solemnibus, in quibus numerosus interest « clerus, aut quoties defuncti domus est prope ecclesiam « tumulantem, tunc enim necesse fit parumper elongare « viam ac processionem extendere, ut funus comitantes « cum aliquibus saltem precibus, quæ nonnisi intonata a « Parocho antiphona *Exultabunt Domino* incipi debet, ad ec- « clesiam defunctum valeant consociare; secundo, si recta « via ab hominum habitatione et commercio sit omnino se- « creta, ne defunctus privetur precibus fidelium ante quorum « æ les vel aspectum asportatur, id tamen dummodo pro- « cessio non multum a recta declinet via. Decentia nobis « suggerit tertiam, si nempe alias transeundum foret per « viam quam meretrices aliæque prostitutæ incolunt fæ- « minæ; etsi enim cadaver aptum ex se sit iisdem ingene- « rare salubres mortis cogitationes, ipsæ tamen salutis « suæ immemores, et alienæ insidias parantes, adeo in « peccatorum cœno immersæ sunt, ut cœlestibus monitis « vix attendant, et aliunde facilius ad se pertrahant tran- « seuntium oculos, devotionem extenuent, et nuditate sua « molles insinuent, et inspirent æstus..... Quartam et ulti- « mam limitationem inducit necessitas aut commoditas, « quando nempe directa via est inaccessa, diruta, impedita « aut lutosa; breviori enim viæ non ita scrupulose insis- « tendum esse putamus, ut parumper longior aliqua vel « levi intercedente causa honesta prælegi non valeat, aut « rigoroso examini subjiciendum sit quænam sit brevior, « per quam funus duci debeat. »

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

—

Démonstration de la Religion et méthode de retour a Dieu, *par le P. J. Chartier, s j.* (2 *vol. de* 414 *et* 402 *p. Nancy, Le Chevallier ; Paris, Blond et Barral*, 1883).

Le double titre de cet ouvrage en indique le double but. C'est une démonstration de la Religion qui doit éclairer l'esprit, c'est en même temps et surtout, une méthode de retour à Dieu qui fait appel à la conscience de l'incrédule, sollicite son cœur et lui fournit les moyens pratiques de croire.

Le P. Chartier nous présente avec raison sa démonstration de la Religion, comme un simple exposé personnel des preuves ordinaires et classiques. Pourtant la manière de procéder du P. Chartier est originale à plus d'un titre. D'abord, il ne prouve point successivement la divinité de la religion chrétienne, puis celle de l'église catholique; mais toutes ces thèses établissent directement la vérité de la Religion catholique. Ensuite dans chacune de ses preuves, il donne une large part à la considération de la Providence de Dieu, faisant sans cesse observer que Dieu est en cause et qu'il ne pourrait permettre qu'une religion fausse se présentat à nous avec les caractères dont la religion catholique est revêtue. Enfin le P. Chartier aime à grouper les arguments pour leur donner plus de force, et à revenir avec insistance sur les preuves qu'il a déjà indiquées ou même développées. Mais pour faire comprendre notre pensee, il faut analyser de plus près toute sa démonstration.

Après avoir établi la nécessité d'une religion et combattu l'indifférentisme, notre auteur expose successivement les preuves intrinsèques et les preuves extrinsèques de la divinité du christianisme. Il développe quatre preuves intrinsèques qu'il formule ainsi : 1. La religion de Jésus-Christ est la seule qui satisfasse dans tout le cours des siècles à la nécessité d'une religion; 2. La Religion catholique excelle à faire observer le devoir; 3. La religion catholique excelle à assurer le salut; 4. La religion catholique fait des saints. — Elle excelle dans la charité. Le P. Chartier aurait pu sous ces quatre chefs de preuves, faire entrer des arguments différents; mais son désir de convaincre pleinement l'esprit, lui fait formuler dès la première preuve, à peu près toutes les pensées qu'il développera dans les suivantes. En réalité, la première preuve est une sorte d'esuisse générale des perfections imtrinsèques du christianisme; la deuxième preuve reprend les mêmes perfections, pour établir ce que la première preuve tendait déjà à démontrer, les preuves suivantes ne font qu'ajouter de nouveaux traits au même tableau.

Même procédé dans la démonstration par les preuves extrinsèques. L'auteur propose quatre preuves extrinsèques qu'il intitule ainsi : 1. Les miracles de Jésus-Christ et les commencements de l'Eglise; 2. On développe davantage la preuve tirée des miracles rapportés dans l'Evangile; 3. Les prophéties; 4. La personne, les œuvres, le propre témoignage de Jésus-Christ prouvent sa divinité. Or si l'on excepte la démonstration par les prophéties, il n'y a ici qu'une seule preuve, celle par les miracles, sur laquelle on revient à trois reprises. Dans la première preuve, on parle des miracles d'une manière générale; ce n'est que dans la deuxième qu'on songe à établir la vérité des faits évangéliques (ce point est prouvé du reste d'une façon assez saisissante), et la possibilité des miracles, pour montrer que les miracles de notre Seigneur et en particulier sa résurrection, démontrent la vérité du Christianisme; enfin la dernière preuve qui devrait être tirée de la per-

sonne de Jésus-Christ, ne diffère guère non plus des précédentes et elle les suppose, puisque on s'appuie principalement sur les miracles qu'il a faits, pour conclure qu'il est Dieu,

Qu'on groupe les preuves pour leur donner plus de force, rien de mieux, mais à quoi bon ces répétitions? Si l'on ne considère le livre du P. Chartier, que comme une démonstration de la Religion, il est bien difficile de voir là, autre chose qu'un désordre et une source de confusion; mais ces répétitions s'expliquent jusqu'à un certain point, quand on se souvient que ce livre est une méthode de retour à Dieu.

Oui, méthode de retour à Dieu, voilà bien le principal titre de l'ouvrage et celui qui le caractérise le mieux. Le P. Chartier veut surtout convertir et ramener à la foi, et c'est pourquoi il fait prendre à l'âme de son lecteur une marche graduée avec art, et il faut que le cœur et la volonté avancent de même pas que l'esprit.

Il existe un grand nombre de démonstrations de la Religion, dans la préface desquelles les auteurs avertissent une fois pour toutes, que pour se convertir, il est nécessaire d'épurer ses intentions, d'humilier son cœur, de prier, de faire de bonnes lectures. Le P. Chartier, lui aussi, dit cela en tête de son livre ; mais ce qui lui est particulier, c'est qu'il s'en souvient dons tout le cours de l'ouvrage, et en vérité il fait faire à son lecteur de véritables *exercices spirituels* pour le réformer et le transformer, pour remplacer dans son âme l'incrédulité ou le doute par une foi solide et pratique.

La considération de la Providence dont il se sert si souvent, fournit des preuves à notre esprit, mais en même temps elle excite notre reconnaissance et notre amour. L'auteur nous met à chaque instant en face des bienfaits de Dieu, nous rappelle l'obligation d'y répondre, nous invite à examiner notre conscience, nous reproche notre lâcheté, nous fait avouer que nous avons tort de résister à la grâce qui nous sollicite, il nous suggère une oraison

jaculatoire, une prière fervente que la suite des pensées amène naturellement et sans qu'on y prenne garde dans le texte de l'ouvrage; enfin, il semble éviter d'aller droit au but, comme s'il craignait de nous y amener trop tôt; il mêle à ses preuves des traits édifiants, des dialogues tantôt pieux, tantôt spirituels, des citations d'une foule d'auteurs dont il indique les noms (on regrette parfois de ne pouvoir retrouver dans ces auteurs les passages cités, parce, que le P. Chartier a négligé d'indiquer les ouvrages où il a pris ses citations). Mais, direz-vous, tant d'éléments un peu disparates doivent nuire à la netteté et à la vigueur des preuves, et mettre dans tout l'ouvrage une certaine confusion. Sans doute, mais le P. Chartier n'a point eu pour but de nous donner des preuves servies, ni de faire un livre qui soit un modèle d'ordre; ce qu'il a voulu présenter à ses lecteurs, c'est une méthode de retour à Dieu, c'est le moyen de faire des exercices spirituels d'un nouveau genre. Aussi ne craint-il pas, de nous remettre plusieurs fois en face des mêmes considérations et des mêmes preuves. Ce n'est pas du premier coup que le soldat est exercé, et que l'âme est transformée.

Nous avons dit que par tous les moyens qui viennent d'être indiqués, la méthode de retour à Dieu fait produire à l'incrédule des sentiments qui le rapprochent de plus en plus de Dieu et l'amènent à la foi pratique. Voici à peu près l'ordre de ces sentiments gradués. O homme sans religion, tu dois de la reconnaissance et un culte à Dieu pour ses bienfaits. Tu serais imprudent, si tu t'exposais à ne point atteindre ta fin, et à ne point répondre aux desseins de Dieu sur toi : ne sois pas indifférent, cherche de tout ton cœur la vraie religion. Place-toi avec ton cœur en face de chacune des preuves de la Religion catholique, pense à Dieu qui te les propose et ne te dérobe pas à la lumière de la vérité, ni aux sollicitations de la grâce. Tu as étudié les preuves de la Religion chrétienne, tu as vu qu'elle est la véritable remarque, maintenant qu'il n'est pas seulement prudent d'embrasser cette religion, que

c'est pour toi un devoir, que c'est Dieu qui te l'impose, que tu seras damné si tu n'obéis pas, sauvé si tu obéis. Entretiens toi avec Dieu et promets lui de vivre désormais en chrétien. Lis le règlement de vie placé à la fin de ce volume et conformes-y ta conduite.

Après avoir donné cet entretien et ce règlement de vie, le P. Chartier avait fini son livre, mais il y ajoute une partie complémentaire ou il expose l'ensemble de la doctrine chrétienne en insistant sur la constitution de l'Eglise. Cet exposé est clair et bien fait, mais nous regrettons de le voir déparé par quelques inexactitudes.

Ainsi, p. 313, expliquant les mots *doctrinam de fide vel moribus*, par lesquels le concile du Vatican indique l'objet de l'infaillibilité papale, l'auteur semble dire que l'infaillibilité ne s'étend qu'*en matière de mœurs*, au-delà des vérités immédiatement révélées. On sait pourtant que dans l'enseignement *des choses à croire*, comme dans celui *des choses à pratiquer*, le Pape est infaillible, non-seulement sur les points révélés, mais encore sur ceux qui se rattachent à la révélation.

La doctrine de l'auteur est fausse et équivoque lorsqu'il suppose p. 338 et 339, que notre Seigneur a donné aux ordres religieux, comme le monopole de tout ce qui se rapporte aux conseils évangéliques, pendant que la hiérarchie ecclésiastique (formée par le Pape, les évêques et les prêtres) n'est destinée qu'à la culture ordinaire des âmes en vue de leur salut. Qu'est-ce qu'il faut entendre par la culture ordinaire des âmes, en vue de leur salut?... On ne le voit pas bien nettement, mais quoi qu'il en soit, il est certain que Notre Seigneur ne s'adressait pas aux seuls religieux, quand il conseillait la perfection; il est également certain que c'est au Pape et aux évêques qu'il a donné le soin d'enseigner et de faire pratiquer ses préceptes et ses conseils. La distinction du P. Chartier n'a donc pu être faite ni par Notre Seigneur, ni par les Théologiens.

Mais ne nous arrêtons pas à relever des défauts de

détail, dans un ouvrage conçu d'une manière si pratique et si conforme à la doctrine des théologiens sur l'acte de foi et les éléments qui concourent à produire cet acte dans nos âmes.

J. M. A. VACANT,

Maître en théologie, professeur au séminaire de Nancy.

ETUDE SUR LE CHANT GRÉGORIEN, *par Thiéry, docteur en droit*, 1 *vol. in-8 de* 840 *pages, Bruges, Desclée, De Brouwer et Cie* 1883.

« Nous nous faisons une véritable joie d'annoncer aux « amateurs du chant liturgique de l'Eglise que l'imprimerie « de S. Augustin vient de livrer au public un excellent et « important ouvrage. Depuis longtemps ceux qui s'inté- « ressent à la musique grégorienne souhaitaient de voir « paraître un livre capable de les initier à la théorie, « au mécanisme et à la pratique de cette branche de « l'art religieux, qui est comme l'âme du culte et de la « prière publique de l'Eglise. Pour cela, il fallait autre « chose qu'une sèche et aride méthode, un manuel som- « maire et abrégé. Il était nécessaire, tout en donnant aux « questions théoriques un développement suffisant, d'ap- « peler surtout l'attention et d'entrer dans les détails les « plus pratiques sur la manière d'exécuter les chants « d'Eglise avec tout l'art, toute la correction et la délicatesse « qu'ils requièrent.

« Le nouveau livre dont nous annonçons l'apparition « répond à ce besoin et comble cette lacune. Il s'intitule « modestement : *Etude sur le chant Grégorien*; mais en « réalité il contient un traité complet, tant théorique que « pratique, sur la matière. Il est dû à la plume, non d'un « prêtre ou d'un religieux ni même d'un artiste de profes-

« sion, mais d'un homme de loi, qui a dû par conséquent « consacrer à ce noble labeur tous les loisirs d'une vie d'ail- « leurs très sérieusement occupée. Cet excellent ouvrage a « pour auteur, en effet, M. Thiéry, ex-notaire et docteur en « droit à Sainte-Ménéhould, dans le département de la « Marne, lequel a trouvé moyen d'étudier avec amour et « d'approfondir une matière aussi vaste et aussi difficile, « presque à l'insu de son entourage et de sa propre famille. « A peine a-t-il eu le temps de revoir les dernières épreuves « de son livre et la mort l'a surpris avant la mise au jour du « fruit de son travail.

« Pour toutes les grandes questions, l'auteur de l'*Etude* « *sur le chant Grégorien* est d'accord avec Dom Perthier. « Comme le savant bénédictin, M. Thiéry est d'avis qu'il faut « aller chercher le vrai chant de S. Grégoire, non dans les « abréviations plus ou moins autorisées qui ont pris cours « au XVIe siecle et dans les temps subséquents, mais dans « les manuscrits les plus anciens qui, au fond, sont tous « d'accord. Comme lui aussi, au lieu de s'arrêter aux points « de pure théorie ou aux questions secondaires, il porte sur- « tout son attention sur la manière d'exécuter le chant « grégorien, sur le rythme qu'il convient de donner à ces « pieuses melodies et qui est déterminé non par la valeur « de chaque note prise à part, comme dans la musique « moderne, mais par le groupement des sons et par l'inter- « prétation traditionnelle des divers groupes ou neumes. « Mais, ce que le pieux moine de Solesmes n'avait guère « fait qu'indiquer dans sa brochure *Les mélodies grégoriennes*, « l'auteur de l'*Etude sur le chant Grégorien* le développe très « au long, apportant une surabondance d'exemples pratiques « tirés du Graduel ou de l'Antiphonaire, ce qui prouve qu'il « a étudié sa matière avec une consciencieuse prédilection. « Il ne néglige rien et il ne dédaigne aucun détail pratique : « depuis la manière de chanter les Oraisons, l'Epître, l'E- « vangile, la Preface, etc., jusqu'à l'exécution des pièces les « plus ornées et les plus compliquées ; depuis la simple « psalmodie jusqu'à l'interprétation des neumes les plus

« délicats, tout est l'objet de sa pieuse attention. Ste Thé-
« rèse se disait prête à dépenser sa vie pour la fidèle obser-
« vance de la moindre rubrique de l'Eglise : à voir l'impor-
« tance que notre auteur attribue à la moindre partie du
« chant ecclésiastique et de l'Office public de l'Eglise, on
« dirait qu'il a hérité quelque chose de cet esprit, Et dans
« le fait, nous ne savons s'il est possible pour un chrétien
« tant soit peu artiste de goûter une jouissance plus intime
« et plus délicate que d'assister à un office bien chanté dans
« ses moindres parties, depuis les graves accents réservés
« aux ministres de l'autel, jusqu'aux réponsdu chœur et à
« la tâche plus difficile confiée à l'art des chantres et de
« l'organiste. A ce point de vue, rien n'est petit dans ce
« domaine; tout est important et tout est œuvre de piété
« bien entendue. Aussi nous souhaitons vivement que le
« livre de M. Thiéry fasse son chemin et se répande dans le
« clergé, parmi les organistes, les chantres et tous les ama-
« teurs de la musique grégorienne. Puisse bientôt paraître
« le moment où nous entendrons résonner dans nos églises
« les pieuses mélodies, débarrassées non seulement des
« entraves d'un lourd et monotone martellement, mais
« encore affranchies des règles arbitraires d'une mesure
« musicale violentant leur allure naturelle au profit de je ne
« sais quelle régularité automatique nullement en rapport
« avec la constitution rythmique du chant grégorien. »

Nous ne chercherons pas à porter un jugement sur un ouvrage de la valeur de celui de M. Thiéry. Ce serait présomption de notre part. Nous pouvons seulement exprimer, comme nous avons eu l'occasion de le faire en parlant de l'ouvrage de M. Hétuin et du livre composé par M. Briffod, combien il est regrettable que ces divers auteurs ne se soient pas entendus avant la publication de leurs livres. En réunissant leurs efforts, ils nous auraient donné une théorie sûre dans tous les points. L'ouvrage de M. Thiéry est remarquable : il possède à fond la structure des rhythmes grégoriens; il les manie en homme du métier; il voit d'un coup d'œil les rapports qui existent entre les

divers modes; rien ne lui échappe dans la théorie du plain-chant. Cependant l'auteur semble n'avoir pas connu les *Mélodies Grégoriennes* de dom Pothier, qui cependant ont été publiées par le même éditeur trois années avant l'ouvrage dont nous parlons aujourd'hui. Plus que personne, M. Thiéry eût été en mesure d'étudier avec fruit cet ouvrage, qui toujours tiendra le premier rang parmi les livres publiés à notre époque sur cette matière. Il serait trop long d'entrer, dans le présent article, dans une discussion détaillée des points qui nous paraîtraient devoir être modifiés dans une nouvelle édition : nous le ferons après avoir pris une connaissance plus approfondie de cet ouvrage. Contentons-nous de dire, pour aujourd'hui, que sa présence est indispensable dans la bibliothèque des personnes qui font des recherches sur le plain chant ou de celles qui prennent intérêt aux études relatives à cette matière.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

I. — *Décret général de la S. C. des Rites, élevant certaines fêtes au rite double majeur et permettant de substituer ad libitum des offices votifs aux offices des féries non privilégiées.*

Per apostolicas Litteras in forma Brevis die 28 Julii superiore anno editas Sanctissimus Dominus Noster *Leo Papa XIII*, sententiam confirmans specialis Sacrorum Rituum Congregationis a se constitutæ, cum aliquot Sanctorum atque etiam Beatorum officia kalendario universalis Ecclesiæ, nec non kalendario particulari Urbis addidisset; *quo in utroque kalendario habeantur sedes liberæ ad nova officia introducenda*, Rubricam generalem Breviarii Romani *tit. X de Translatione Festorum*, immutandam præcepit, demptis videlicet translationibus Festorum Duplicium minorum (exceptis illis Sanctorum Ecclesiæ Doctorum), et Festorum semiduplicium. Itaque specialis ipsa Congregatio diebus 23 Junii et 2 Julii vertentis anni iterum coadunata est ad perficiendam, juxta præfatam normam, textus Rubricarum correctionem. Nutu autem ejusdem Sanctissimi Domini Nostri, inonnulla insuper perpendere debuit immutatæ Rubricæ consectaria, quæ novam aliquam opportunam dispositionem prorsus requirere censebantur. Compertum quippe est, coarctata translationum serie, superesse quidem, juxta novæ editæ legis finem, sedes quamplures omnino liberas ad nova officia in kalendariis introducenda; interim tamen haud leviter inde augeri onus Officiorum Ferialium; quod, imminuto hodie Cleri numero, auctisque aliis ejus oneribus, minime conve-

nire existimatur. Quemadmodum præterea nuper Sanctitas Sua, ad evitandum ne officia Sanctorum Benedicti Abbatis, Dominici et Francisci confessorum, vigore immutatæ Rubricæ sæpe ad simplicem ritum reduci aut penitus omitti debeant, illa, attenta etiam tantorum Fundatorum præstantia, ad ritum Duplicis majoris elevavit; ita pariter censetur providendum quoad Festa commemorationis Sancti Pauli Apostoli, et Sanctorum Angelorum Custodum; perpensa peculiari utriusque officii qualitate, nec non specialibus Rubricarum privilegiis, quibus ea hactenus gavisa sunt. Tandem animadvertere, hac oblata occasione, licuit, Commemorationem de Octava Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli impediri Festo Pretiosissimi Sanguinis Domimi Nostri Jesu Christi ritus Duplicis secundæ classis, ac Festo Visitationis Beatæ Mariæ Virginis ad eumdem ritum recenter elevato. Quod ægre ferendum Romæ jure merito putatur, quam beatissimi Apostolorum Principes supra omnes mundi civitates tantopere nobilitaverunt, constituto ibi catholicæ unitatis centro, supremoque et indefectibili veritatis magisterio.

Sacra igitur specialis Congregatio, hisce omnibus maturo examine perpensis, de singulis, si Sanctissimo Domino Nostro placuerit, ita decrevit :

I. Detur Indultum generale tam capitulis et Ecclesiasticorum communitatibus quibuscumque, quam singulis de utroque clero, persolvendi officia votiva per annum loco officiorum Ferialium, præterquam in Feriis, quarta cinerum, totius tempore Passionis, ac Sacri Adventus a die 17 ad 24 Decembris inclusive : quoad choralem quidem recitationem, de sensu Capituli seu Communitatis ab ordinario semel prò semper adprobando ; quoad privatam vero recitationem, ad libitum singulorum de Clero. Officia autem hujusmodi Votiva per annum, Missis Votivis in Missali Romano positis fere respondentia, hæc pro singulis hebdomadæ diebus adsignantur, nimirum : pro Feria II de Angelis, Feria III de Sanctis Apostolis (Romæ vero de SS. Petro et Paulo), Feria IV de S. Joseph Sponso Beatæ Mariæ Virgi-

nis, Catholicæ Ecclesiæ Patrono, Feria V de Sanctissimo Eucharistiæ Sacramento, Feria VI de Passione Domini Nostri Jesu Christi, Sabbatho de Immaculata Beatæ Mariæ Virginis Conceptione. Officia ipsa a Sacrorum Rituum congregatione adprobanda erunt atque edenda. Firmis remanentibus aliis Votivorum officiorum Indultis quibuscumque jam concessis ;

II. Festa commemorationis S. Pauli Apostoli die 30 Junii, et SS. Angelorum Custodum die 2 octobris, a ritu Duplicis minoris ad ritum Duplicis majoris eleventur pro universa Ecclesia.

III. De Festo SS. Apostolorum Petri et Pauli, die 29 Junii, Romæ agatur commemoratio singulis octavæ diebus, quocumque Festo occurente.

Facta autem de præmissis per infrascriptum secretarium Sanctissimo Domino Nostro *Leoni Papæ XIII*, fideli relatione, Sanctitas Sua hoc Sacræ ipsius Congregationis Decretum, indulgendo singula in eo contenta, in omnibus adprobavit et confirmavit, atque evulgari jussit. Die 5 ejusdem mensis Julii et anni 1883.

D. Cardinalis Bartolinius
S. R. C. Præfectus.

L. ✠ S.
Laurentius Salvati S. R. C. Secretarius.

II. — *Décret de la S. C. des Rites, élevant au rite double majeur les fêtes de S. Benoit, de S. Dominique et de S. François.*

Sæcularia solemnia magno cum catholici populi gaudio, ob incliti Monachorum in Occidente Patris legiferi, et Assisiensis seraphici Patriarchæ memoriam superioribus annis celebrata, plurimorum desiderium excitarunt, ut incrementi aliquid acciperet cultus per annos singulos ab Ecclesia uni-

versa impendi solitus his sanctis cælitibus, ex quibus ingentem quamdam beneficiorum vim in christianam civilemque rempublicam influxisse miramur. Id vel magis hodie convenire merito putaverunt, ne videlicet posterum, ob immutatam Rubricam de Translatione Festorum, illorum officia, præcipue vero Monachorum præclarissimi Parentis, sæpe sæpius ad modum simplicis ritus reduci, aut penitus omitti contingat. Sanctisssimus autem Dominus Noster Leo Papa XIII pro sua speciali atque eximia erga utrumque admirabilem Institutorem pietate et religione, accedentibus etiam aliquorum Sacrorum Antistitum postulationibus sibi humillime porrectis, votis hisce prono ac libenti animo obsecundare decrevit. Voluit tamen ab hoc honore minime sejungi Sanctum Dominicum Gusmanum, qui cum Familiæ Minoriticæ Patriarcha amicitia arcto vinculo in caritate colligatus « integritatam cælestium « doctrinarum tuebatur, pravosque hæreticorum errores « luce christianæ sapientiæ per eadem tempora depellebat, « quibus ille, ad grandia ducente Deo, id impetravit ut ad « virtutem excitaret christianos homines, et diu multumque « devios ad imitationem Christi traduceret. » (In. Ep: Encicl. SSmi Dni Nostri 17 septembr. 1882). Præcipit igitur Sanctitas Sua, ut festa Sanctorum Confessorum Benedicti Abbatis die 21 Martii, Dominici Gusmani 4 Augusti et Francisci Assisiensis 4 octobris, in Kalendario universalis Ecclesiæ hactenus sub ritu duplici minori inscripta, ad ritum duplicem majorem evehantur. Mandavit præterea de hoc per Sacrorum Rituum Congregationem præsens edi decretum, quod anno proxime insequente ubivis erit executioni tradendum. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Die 5 Aprilis 1883.

D. Cardinalis Bartolinius S. R. C. Præfectus.

Loco ✠ sigilli.

Laurentius Salvati S. R. C. Secretarius.

III. — *Réponse de la S. C. de l'Inquisition à plusieurs doutes concernant la constitution Apostolicæ Sedis* (1).

Beatissime Pater,

Episcopus N. ad pedes Sanctitatis Vestræ humillime provolutus exponit, quod super interpretatione claræ illius Constitutionis, quæ incipit *Apostolicæ Sedis moderationi,* die 14 octob. 1869, emanatæ, in hac Diocesi aliqua dubia oborta sint, quæ Apostolica solutione digna esse videntur.

Primo — Ac primum quidem per prædictam Constitutionem excommunicationi latæ sententiæ, episcopis sive ordinariis reservatæ, subjacere declarantur « Clerici in sacris constituti vel Regulares aut Moniales post votûm solemne castitatis, matrimonium contrahere præsumentes. » Quam censuram aliqui extendi etiam ad eos Clericos defendunt, qui civile, quod vocant, matrimonium contrahere attentant in locis, ubi Decretum — *Tametsi* — *Conc. Tridentini* (*Sess. XXIV. Cap. I. De Reformat. matrim.*) promulgatum et in usu est. Hæc vero sententia ab aliis rejicitur.

Quæritur ergo : utri sententiæ sit adhærendum ?

Secundo. — Excommunicationi nemini reservatæ subjacent, ex constitutione, de qua quæritur, ii « qui libros de rebus sacris tractantes sine Ordinarii approbatione imprimunt, aut imprimi faciunt. » Sed dum aliqui restringendam illam esse adstruunt ad libros sacrarum Scripturarum, nec non eorumdem adnotationes vel commentarios; alii e contra affirmant, libros quoscumque de rebus tractantes in genere, i. e. ad religionem pertinentibus tractantes eà censurà comprehendi.

Quæritur ergo iterum utrius sententiæ sit adhærendum ?

Tertio — At dubia quamplura exorta sunt circa præfatæ Constitutionis exequuitionem ex apposita in fine ejusdem

(1) Voir la *Revue*, numéro de Mars 1883, page 255.

generali, imo plenissima derogationis formula « non obstantibus præmissis aliisque quibuslibet ordinationibus, constitutionibus privilegiis, etiam speciali et individua mentione dignis, nec non consuetudinibus quibusvis, etiam immemorabilibus, ceterisque contrariis quibuscumque. »

Infrascriptus Episcopus orator, ut difficultates hand parvas omittat, quæ in exequutione constitutionis « Apostolicæ Sedis. » nascuntur, ex eo potissimum quod jura Ecclesiæ non sunt plene admissa, legesque et consuetudines variæ huic constitutioni adversæ vigeant, principaliora aliqua dubia quoad ejus clausulæ vim et rationem profere satagit.

1°) Vi Constitutionis præfatae « Moniales e clausura exeuntes extra casus et formam a S. Pio PP. V. in Constitut. «Decori» praescriptam, excommunicationi latae sententiae, Romano Pontifici reservatae subiiciuntur. Sed in hac Diœcesi, ut etiam in pluribus aliis omnino ab immemorabili conceditur iisdem egressus ex causis gravibus, ab Episcopo recognitis et probatis, juxta Concilium Tridentinum, et nulla ratione habita constitutionis Pianae.

Quaeritur ergo utrum particularis ea et immemorabilis consuetudo per dictam novam Constitutionem abrogata censeri debeat, an continuari possit?

2°) In eadem Const. excommunicatione Romano Pontifici reservatà plectuntur « immunitatem asyli ecclesiastici ausu temerario violare jubentes aut violantes. »

Hisce vero in regionibus lex asyli ecclesiastici, secundum omnem suam rationem a longissimo tempore in desuetudinem abiit, ita ut vix quisquam, nisi casu ad petendum ejus patronicium animum intendat. Nihilominus movetur quaestio utrum, abrogata contraria consuetudine, lex asyli denuo statuta in his quoque regionibus, sit saltem quoad substantiam servanda nec ne?

3° Tandem excommunicationi subjacere declarantur alienantes et recipere praesumentes bona ecclesiastica,

absque beneplacito Apostolico ad formam Extravagantis «Ambitiosae» — de rebus ecclesiasticis non alienandis — Ex infaustis vero casibus quibus ab initio hujus seculi bona ecclesiastica affligebantur, aliasque ob causas, subortae sunt, vel praetenduntur, consuetudines sacro juri contrariae quae, nonnumquam privilegiis sat vetustis firmari videntur.

Circa haec igitur sequentia dubia proferri liceat :

(*A*) An ipsa lex Beneplaciti Apostolici per Constitutionem saepe memoratam, licet haec ad limitandas censuras latae sententiae potissimum tunc spectarit, quasi de novo promulgata est, ut sua vi generaliter omnes ligat, atque etiam ligaret si constitutio illa « Ambitiosae » (quam ceteroquin ratam firmamque déclarat) vel alia similis non praecessisset? Et si affirmative,

(*B*) An vi clausulae derogatoriae, vi novae Constitutionis appositae, revocata censeri debeant privilegia antiqua ab ipsa Apostolica Sede rite obtentae, alienandi, scilicet, absque Beneplacito Apostolico.

(*C*) An derogatio haec extendi etiam debeat ad consuetudines particulares legi de Beneplacito Apostolico latae contrarias, quamvis immemorabiles?

(*D*) Utrum cadat lex fundationis alicujus loci pii, vel Instituti ecclesiastici, in quantum circa bona legata Beneplacitum Apostolicum una cum consensu Episcopi seu Ordinarii excludit vel permittit eorum bonorum alienationem absque tali consensu et Beneplacito ita quod Monacelli, in suo formulario, ex cap. — Tua Nos — deduxit); an vero ista lex fundationis stare possit, saltem respectu Institutorum, quae sub immediata regum protectione sunt (Trid. Sess XXII. cap. VIII de Reformat.) regio titulo insignita, libertate legali vel facultate a regibus fundatoribus donata fuerint, faciendi de suis bonis quidquid sibi pro suis et Instituti totius necessitatibus decreto communi libuerit?

Haec principaliora sunt dubia quae, ut Sanctitas

Vestra gratiosissime solvere dignetur, humilime hisce flagitatur.

Et Deus, etc.

Feria IV, die 22 Decembris 1880.

E^mi P.P. D.D. Quoad primam partem instantiae

Ad dubium Primum.

Clericos in sacris constitutos, vel Regulares aut Moniales post emissum solemne castitatis votum, praesumentes contrahere matrimonium, sic dictum, civile in locis ubi lex Tridentina de clandestinitate viget, incurrere excommunicationem latae sententiae Episcopis seu Ordinariis reservatam.

Ad Secundum.

Censuram nemini reservatam, inflictam iis qui libros de rebus sacris tractantes sine ordinaria approbatione imprimunt, aut imprimi faciunt, restringendam esse ad libros sacrarum scripturarum, nec non ad earumdem adnotationes et commentarios, minime vero extendendam ad libros quoscumque de rebus sacris in genere, idest ad religionem pertinentibus tractantes.

Quod secundam partem instantiae.

Ad Primum.

Affirmative ad primam partem, *Negative* ad secundam : nempe quoad egressum Monialium a clausura servandam esse constitutionem S. Pii V. « Decori » contraria consuetudine non obstante.

Ad Secundum.

Affirmative et detur particula instructionis fer. IV, I Febr. 1871 ad rem faciens prout extat in V° Cons.

Ad primum dubium sub littera (*A*). *Affirmative.*

Ad secundum dubium sub littera (*B*). quatenus privilegia de quibus agitur generalia sint, *Affirmative*; quatenus sint specialia et personalia, *Negative.*

Ad tertium dubium sub littera (*C*) *Affirmative.*

Ad quartum dubium sub littera (*D*) Per recentem Constitutionem nihil immutatum esse quoad fundationes locorum piorum aliarumque ecclesiasticarum Institutionum, de quibus proinde judicandum esse prout judicabatur ante promulgationem hujus Constitutionis.

NOTE

SUR LE SENS DU

DÉCRET RELATIF AU CHANT LITURGIQUE. (1)

« Nous aimons à revenir sur ce sujet pour mettre dans son vrai jour le récent décret émané de la S. Congrégation des Rites et pour dissiper les doutes et les malentendus qui se sont élevés chez quelques-uns à l'occasion de la publication de ce décret. Ce n'a jamais été l'intention de la S. Congrégation d'entraver en aucune manière la liberté raisonnable des recherches et des etudes dans le domaine du chant sacré, mais seulement de les diriger avec sagesse et douceur vers cette unité si désirable dans les choses liturgiques et, par conséquent aussi, dans le chant liturgique.

« Les mesures salutaires prises par les Souverains-Pontifes et la S. Congrégation sur la discipline du chant liturgique ont toujours été inspirées par cet esprit. Pie IX, de sainte mémoire, en voyant, selon ses vœux, la liturgie romaine introduite avec une admirable unité dans presque toutes les Églises — et cela, non en l'imposant comme une loi, mais seulement pour en avoir manifesté affectueusement le juste désir. — reprenant l'œuvre du Concile de Trente, à laquelle ses Prédécesseurs avaient déjà mis sagement la main,

(1) Cette note d'origine officieuse a été publiée dans le *Moniteur de Rome*, en Italien et en Français, 25-26 Juin 1883.

confia à la S. Congrégation des Rites, aidée par d'éminents professeurs de chant liturgique, le soin de recueillir en un seul corps, d'après les divers Missels, Pontificaux, Rituels, Antiphonaires, tout ce qu'il y a dans le chant Grégorien pur de conforme, non seulement à la science, mais aussi à l'usage approuvé de l'Église romaine qui, en même temps, qu'elle est la source primitive la plus pure des traditions ecclésiastiques, est aussi la gardienne et la modératrice légitime du chant modulé, selon les règles reçues par le Pape Grégoire. Pie IX a pu voir achevée par les soins de la S. Congrégation, une partie considérable de l'œuvre, en approuver dans ses lettres apostoliques l'édition exécutée par ordre de la S. Congrégation elle-même, comme recueil authentique, et en recommander l'usage, sans cependant le prescrire en aucune manière, à tous les Ordinaires diocésains et à tous ceux qui cultivent le chant liturgique, afin que partout, « *etiam in cantu, una eademque ratio servetur qua Roma utitur Ecclesia.* Une autre partie importante de ce travail venue postérieurement au jour, sous les auspices de la S. Congrégation, a obtenu du Souverain-Pontife régnant, Léon XIII, l'honneur d'une semblable approbation et recommandation par des lettres apostoliques, sous une forme identique à celle des précédentes.

« Les savants professeurs de musique ecclésiastique, réunis l'année dernière à Arezzo en congrès européen, pour honorer la mémoire de l'illustre Guido Monaco, préoccupés presque exclusivement de leurs recherches scientifiques, n'ayant pas suffisamment en vue les sages mesures pratiques en cette matière de chant liturgique, déjà adoptées et heureusement réalisées par la seule autorité compétente,

celle du Saint-Siège apostolique, livrèrent à la publicité leur vœu d'une nouvelle direction à donner désormais au chant liturgique contenu dans ses livres de chœur, *conformément à l'antique tradition.*

Il était par conséquent nécessaire que la Sacrée Congrégation, de même qu'autrefois elle appuya son œuvre et son édition de chant liturgique, en en confirmant l'authenticité et en la recommandant, à différentes reprises, aux Révérendissimes Ordinaires par le rescrit du 14 avril 1877, ainsi maintenant pour le bien universel du chant liturgique et aussi pour ramener par là ceux qui cultivent le chant sacré dans de justes limites, il était nécessaire, disons-nous, que la S. Congrégation confirmât de nouveau l'authenticité et la légitimité de son édition *utpote quae unice eam cantus rationem contineat qua Romana utitur Ecclesia.* Certainement, relativement à cet usage pratique de l'Eglise romaine, il ne peut y avoir de témoin ni de juge plus compétent que la S. Congrégation. Agissant toujours en conformité des mêmes règles, la S. Congrégation n'a pas voulu imposer comme loi cette forme authentique et légitime du chant liturgique, mais elle s'est contentée de la recommander, pour obtenir l'unité désirée, en rendant à Dieu, dans chacune des Églises, par le chant liturgique, le tribut des divines louanges : *quamvis praefatam editionem singulis ecclesiis non imponat, nihilominus iterum plurimum hortatur omnes Reverendissimos locorum ordinarios aliosque ecclesiastici cantus cultores, ut illam in sacra liturgia ad cantus uniformitatem servandam adoptare curent, quemadmodum plures jam Ecclesiae laudabiliter amplexae sunt.* Seulement, elle a *prescrit* que dans les livres purement liturgiques, Missel romain, Pontifical romain, Rituel romain si l'on en fait

de nouvelles éditions, *eae partes quae musicis notis designantur ad normam Editionis praedictae a Sancta Sede approbatae utpote continentis cantum liturgicum proprium Ecclesiae romanae..... exigantur, ita ut illius textui sint ommino conformes*

« Il est très juste que les livres de liturgie romaine n'admettent pas une forme de chant diverse de celle qui est propre à l'Église romaine.

« Il est facile de comprendre comment cette sage règle de pratique, tracée par l'autorité suprême de l'Église et tendant à la réalisation de l'unité en une chose si grave, n'a rien à faire avec la liberté des études théoriques du chant liturgique et ne peut-être opposée au projet mais, au contraire, peut le favoriser en lui servant de guide sûr.

« Le décret affirme très-clairement que cette liberté accordée par le passé, continue d'être assurée aux savants, de telle sorte que *ecclesiastici cantus cultoribus integrum liberumque semper fuerit, ac deinceps futurum sit, eruditionis gratia, disquirere quaenam vetus fuerit ipsius ecclesiastici cantus forma, variaeque ejusdem phases.*

« On se demande si ce genre d'études doit être restreint au seul champ des spéculations théoriques? Le décret n'entre pas dans ces détails, attendu que tel n'était pas son but; mais il est raisonnable de croire que cela n'est pas, car il est évident que l'édition susdite a été approuvée sans doute, mais non pas imposée.

« En outre, l'œuvre même des volumes considérables de chant liturgique, telle que la Sacrée-Congrégation des Rites l'a publiée par l'édition dont il s'agit, n'est que le fruit des études et des recherches patientes d'illustres connaisseurs de ce genre de chant. Rien n'empêche, par conséquent, que des connaisseurs,

également instruits du chant grégorien, publient dans la suite des fruits précieux de leurs profondes études, dignes d'être pris en considération par le Saint Siège et par la Sacrée-Congrégation pour l'utilité et l'usage pratique de l'Église.

« Ces considérations nous sont venues spontanément, en relisant le vénéré décret, et, les ayant communiquées à des personnages on ne peut plus compétents et autorisés sous tous les rapports, nous avons eu la satisfaction de les voir pleinement approuvées par ces mêmes personnages. »

Auxerre. — Imprimerie ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Eustache, 16.

DILECTIS FILIIS NOSTRIS S. R. E. CARDINALIBUS

ANTONINO DE LUCA
Vice cancellario S. R. E.

JOANNI BAPTISTÆ PITRA
Bibliothecario S. R. E.

JOSEPHO HERGENROETHER
Tabularii vaticanis præfecto

LEO P.P. XIII.

DILECTI FILII NOSTRI

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Sæpenumero considerantes, quibus potissimum artibus confidant qui Ecclesiam et Pontificatum romanum in suspicionem invidiamque adducere nituntur, satis cognoveramus, ipsorum conatus multa cum vi et calliditate in historiam christiani nominis esse conversos, maximeque in eam partem, quæ res gestas complectitur Pontificum romanorum cum ipsis italicis rebus colligatas atque connexas. — Quod cum nonnulli Episcopi nostrates idem animadvertissent, commoveri se dixerunt non minus cogitatione malorum, quæ inde

consecuta sunt, quam futurorum metu. Etenim injuste simul et periculose faciunt qui plus odio romani Pontificatus quam rerum veritati tribuunt, illuc non obscure spectantes, ut superiorum temporum memoriam mendaci colore fucatam novis in Italia rebus servire cogant. — Quoniam igitur Nostrum est non solum jura Ecclesiæ cetera, sed ipsam ejus dignitatem et Apostolicæ Sedis decus ab injuria vindicare, cum velimus ut vincat aliquando veritas, et itali homines agnoscant unde sibi vis beneficiorum maxima et antea percepta et in posterum speranda sit, decrevimus de re tanti momenti vobis, dilecti filii Nostri, consilia Nostra impertire, eaque sapientiæ vestræ ad perficiendum committere.

Incorrupta rerum gestarum monumenta si quis tranquillum et præjudicatæ opinionis expertem intendat animum, per se ipsa Ecclesiam et Pontificatum sponte magnificeque defendunt. Licet enim in iis institutorum christianorum germanam naturam magnitudinemque intueri : inter fortia certamina inclitasque victorias divina vis Ecclesiæ virtusque cernitur, et manifesta factorum fide eminent et apparent collata a Pontificibus maximis beneficia in universas gentes magna, sed in eas majora quarum in sinu Sedem Apostolicam providentia Dei collocavit. Quamobrem qui Pontificatum ipsum conati sunt omni qua possent ratione et contentione lacessere, consentaneum iis erat haudquaquam parcere testi tantarum rerum historiæ. Reapse integritatem ejus adorti sunt, idque arte et pervicacia tanta, ut arma illa ipsa, quæ essent ad propulsandas injurias optime comparata, ad inferendas detorserint.

Istud lacessendi genus tribus ante sæculis usurpavere præ ceteris Centuriatores Magdeburgenses : qui scilicet, cum auctores fautoresque opinionum novarum ad

expugnanda doctrinæ catholicæ præsidia minime valuissent, ipsi, nova velut acie, in concertationes historicas Ecclesiam compulerunt. — Centuriatorum exemplum omnes fere scholæ, quæ a doctrina veteri defecissent, renovarunt : idemque, quod est longe miserius, nonnulli persecuti sunt religione catholici, natione itali. Illo igitur, quo diximus, proposito pervestigata sunt vel minima antiquitatis vestigia : singuli prope tabulariorum tentati recessus : evocatæ in lucem fabulæ futiles : commenta, refutata centies, centies iterata. Circumcisis sæpe vel conjectis astute in umbras iis quæ sunt tanquam rerum lineamenta majora, præterlabi reticendo libuit gloriose facta et merita memorabilia, intentis acriter animis ad consectandum exaggerandumque si quid esset temere, si quid minus recte gestum : cujus quidem generis cavere singula plus difficultatis habet, quam quod hominum natura patiatur. Immo etiam licere visum est incerta vitæ domesticæ arcana scrutari sagacitate improba, arreptis inde medioque positis quæ pronæ ad obtrectationem multitudini spectaculo simul et ludibrio facilius fore viderentur. Ex Pontificibus maximis vel ii, quorum virtus excelluit, sæpe notati vituperatique perinde ac cupidi, superbi, imperiosi : quibus rerum gestarum gloria invideri non potuit, eorum reprehensa sunt consilia : illaque audita millies insana vox, de ingeniorum cursu, de humanitate gentium male Ecclesiam meruisse. Nominatim vero in civilem romanorum Pontificium principatum, libertati majestatique eorum tuendæ non sine divino consilio institutum, eumdemque et jure optimo partum et innumerabilibus benefactis memorabilem, acerrima male dictorum falsorumque criminum tela conjecta.

Iisdem vero machinationibus et hodie datur opera ut, si unquam alias, certe hoc tempore illud vere dici

possit, artem historicam conjurationem hominum videri adversus veritatem. Et sane, renovatis vulgo prioribus illis insimulationibus, serpere audacter mendacium videmus per laboriosa volumina et exiles libros, per diariorum volitantes paginas et apparatas theatrorum illecebras. — Ipsam rerum antiquarum recordationem nimis multi adjutricem ad injurias volunt. — Recens illud in Sicilia specimen, quod cruentæ cujusdam memoriæ occasionem nacti, multa invecti sunt in decessorum Nostrorum nomen, mansuris etiam consignata monumentis agresti immanitate dictorum. Idemque paullo post apparuit cum honores publice tributi sunt homini Brixiensi, quem seditiosum ingenium et infensus Apostolicæ Sedi animus insignem posteris reddidere. Tunc enim aggressi iterum sunt incitare populares iras, itemque Pontificibus maximis ardentes contumeliarum admovere faces. — Si qua vero commemoranda fuerunt omnino Ecclesiæ perhonorifica, in quibus omnes calumniarum aculeos manifesta lux veritatis obtunderet, extenuando tamen dissimulandoque data est opera, ut pars laudis meritique quam minima posset ad Pontifices redire putaretur.

Illud vero gravius est, hanc similitudinem tractandi historiam ipsas in scholas invasisse. Persæpe enim pueris commentarii ad ediscendum proponuntur aspersi fallaciis : quibus illi assuefacti, præsertim si accesserit doctorum aut perversitas aut levitas, facile imbibunt venerandæ antiquitatis fastidium, rerumque et personarum sanctissimarum inverecundam contemptionem. Primordia litterarum supergressi, non raro in discrimen adducuntur etiam majus. Nam in majorum disciplinarum meditationibus ab eventuum narratione ad rerum proceditur causas : a caussis vero exædificatio legum petitur ad judicia temere facta, quæ sæpius

cum doctrina divinitus tradita aperte dissentiunt, et quorum ea omnis est ratio, dissimulare ac tegere quid et quantum instituta christiana in rerum humanarum cursu eventorumque consequentia ad salutem potuerint. Idque a plerisque suscipitur nihil laborantibus quam sibi parum ipsi cohæreant, quam loquantur pugnantia, quot quantisque tenebris eam, quæ philosophia historiæ dicitur, involvant. Ad summam, ne agamus de singulis, omnem historiæ tradendæ rationem eo convertunt, ut suspectam faciant Ecclesiam, invisos Pontifices, et illud maxime persuadeant multitudini, civile romanorum Pontificum imperium incolumitati et magnitudini rerum italicarum obesse.

Atqui nihil dici potest, quod a veritate magis abhorreat, ut permirum videri debeat, accusationes hujusmodi quæ tot testimoniis tanta vi redarguuntur, verisimiles videri multis potuisse. — Profecto sempiternæ postererum memoriæ historia commendavit summa Pontificatus romani in Europam merita ac nominatim in Italiam ; quæ in Apostolica Sede commoda et utilitates, ut erat proclive factu, una ex omnibus accepit plurimas. In quibus illud primo loco commemorandum, potuisse Italos in iis, quæ religionem spectant, intactam a dissidiis retinere concordiam : permagnum sane populis bonum, quo qui potiuntur, ii præsidio ad prosperitatem publicam et domesticam firmissimo potiuntur. Et ut singulare quiddam attingamus, nemo unus ignorat, post afflictas Romanorum opes formidolosis incursionibus barbarorum fortissime ex omnibus restitisse Pontifices romanos; eorumque consilio et constantia effectum esse nec semel, ut, represso furore hostium, solum Italicum a cæde et incendiis, Urbs Roma ab interitu vindicaretur. Et qua tempestate Imperatores Orientis curas cogitationesque omnes alio derivarant,

in tanta solitudine et inopia nusquam rerum suarum tutelam nisi in romanis Pontificibus Italia reperit. Quorum in illis calamitatibus spectata caritas plurimum valuit, aliis accedentibus caussis, ad initia civilis ipsorum principatus. Cujus quidem laus est, conjunctum semper cum summa utilitate communi fuisse : quod enim licuit Apostolicæ Sedi omne rectum studium humanitatemque provehere, et ad civiles rationes virtutis suæ porrigere efficacitatem, et res, quæ habentur in civitate maximæ, conjunctim complecti, certe huic caussæ non exigua gratia debetur, quod civilis principatus libertatem opportunitatesque præbuit tantis peragendis rebus necessarias. Quin etiam cum decessores Nostros impulerit conscientia officii ut jura imperii sui ab hostium cupiditate defenderent, hoc ipso pluries externarum gentium dominatum magna Italiæ parte prohibuerunt. Simile quidquam recentiore est etiam perspectum memoria, quo tempore maximi imperatoris victricibus armis Apostolica Sedes non cessit, et ut sibi omnia principatus jura redderentur, a fœderatis regibus impetravit. — Neque minus illa italis hominibus salutaria, quod sæpenumero Pontifices romani voluntati principum non justæ libere repugnarint : et quod Europæ viribus fœdere icto consociatis, Turcarum, per iterata vulnera imminentium, immanissimos impetus insigni fortitudine sustinuerint. Duo prælia maxima, deletis italici iisdemque catholici nominis hostibus, alterum in agro Mediolanensi, alterum ad Echinadas insulas, opera auspiciisque Apostolicæ Sedis et suscepta et pugnata sunt. Expeditiones Palæstinenses, auctoribus Pontificibus initas, vis est et gloria navalis Italorum consecuta : item leges, vitam, constantiam res publicæ populares a sapientia Pontificum mutuatæ sunt. — Ad laudem Apostolicæ Sedis magnam partem

pertinet quæsitum italico nomini ingenuis studiis atque artibus decus. Facile interituræ Romanorum Græcorumque litteræ erant, nisi reliquias tantorum operum Pontifices et Clerici velut ex naufragio collegissent. In Urbe vero actæ perfectæque res altius loquuntur : nova condita et summorum artificum operibus exculta : musea et bibliothecæ constitutæ, scholæ instituendis adolescentibus apertæ : Lycea magna præclare fundata : quibus de caussis ad hanc laudem Roma pervenit, ut communi hominum opinione mater optimarum artium habeatur.

Ex his aliisque multis cum tantum lumen eluceat, nemo non videt, infestum italico nomini prædicare aut Pontificatum per se, aut civilem Pontificum principatum, idem plane esse ac de rebus perspicuis et evidentibus velle mentiri. Flagitiosum consilium scienter fallere, et venenum malum historia facere : multoque magis in hominibus catholicis eisdemque in Italia natis reprehendendum, quos plus quam ceteros gratus animus deberet et religionis suæ honos et caritas patriæ non ad studium modo sed etiam ad patrocinium veritatis hortari. Cum vero ex ipsis Protestantibus satis multi acri ingenio et æquo judicio opiniones non paucas exuerint, et compulsi veritatis viribus Pontificatum romanum commendare non dubitarint quod sit humanitatem utilitatesque permagnas in republica efficiens, indignum est quod multi ex nostratibus contra solent. Qui in historicis disciplinis adamant adventicia pleraque; et scriptores externos, ut quisque instituta catholica pejus vexat, ita sequuntur et probant maxime, fastidiendos rati summos ex nostris, qui cum historiam scriberent, caritatem patriæ ab obsequio et amore Apostolicæ Sedis dijungere noluerunt.

Interim tamen vix credibile est quam sit capitale ma-

lum historiæ famulatus servientis partium studiis et variis hominum cupiditatibus. Futura quippe et non magistra vitæ neque lux veritatis, qualem esse oportere veteres jure dixerunt, sed vitiorum assentatrix et ministra corruptelæ : idque præsertim hominibus adolescentibus, quorum et mentes opinionum implebit insaniâ, et animos ab honestate modestiaque deflectet. Percutit enim historia magnis illecebris præpropera ac fervida juvenum ingenia : oblatam antiquitatis effigiem et illas imagines virorum, quos velut ad vitam revocatos in conspectu narratio ponit, amplexantur cupide adolescentuli et altius in animo retinent ad diuturnitatem insculptas. Itaque hausto semel a teneris annis veneno, vix aut ne vix quidem ratio quæretur remedii. Neque enim illa est satis vera spes, futurum ut ætate sapiant rectius, dediscendo quod ab initio didicerint : propterea quod ad historiam penitus et considerate pertractandam pauci sese dedunt : maturiore autem ætate, in consuetudine vitæ quotidianæ plus fortasse offendent confirmandis quam corrigendis erroribus loci.

Quamobrem permagni refert huic occurere tam præsenti periculo, et omnino videre ne diutius in materiam ingentis publice privatimque mali ars historica, quæ tantum habet nobilitatis, traducatur. Viri probi in hoc disciplinarum genere scienter versati, animum adjiciant oportet ad scribendam historiam hoc proposito et hac ratione, ut quid verum sincerumque sit appareat, et quæ congeruntur jam nimium diu in Pontifices romanos injuriosa crimina docte opportuneque diluantur. Jejunæ narrationi opponatur investigationis labor et mora : temeritati sententiarum prudentia judicii : opinionum levitati scita rerum selectio. Enitendum magnopere, ut omnia ementita et falsa, adeundis rerum fontibus, refutentur; et illud in primis scribentium ob-

servetur animo, *primam esse historiæ legem ne quid falsi dicere audeat : deinde ne quid veri non audeat; ne qua suspicio gratiæ sit in scribendo, ne qua simultatis.* — Est autem in scholarum usum confectio commentariorum necessaria, qui salva veritate et nullo adolescentium periculo ipsam artem historicam illustrare et augere queant. Cujus rei gratia, perfectis semel majore mole operibus ex fide monumentorum quæ habentur certiora, reliquum erit capita rerum ex illis operibus excerpere litterisque mandare dilucide et breviter; caussa quidem minime difficilis, sed quæ non minimos habitura est usus, ideoque dignissima, in qua vel excellentium ingeniorum elaboret industria.

Non est autem hujusmodi palæstra intractata et nova : immo vero est summorum virorum non paucis impressa vertigiis. Siquidem rem historicam, sacris quam profanis rebus veterum judicio propriorem, studiose Ecclesia vel ab initio coluit. Per medias illas quæ in exordia christiani nominis incubuere cruentas procellas, complura acta et rerum monumenta incolumia conservata sunt. Itaque cum pacatiora tempora illuxissent, florere in Ecclesia studia historicorum cœpere : Oriensque et Occidens doctos labores in eo genere vidit Eusebii Pamphili, Theodoreti, Socratis, Sozomeni, aliorum. Et post imperii romani occasum, quod humanioribus artibus ceteris, id et historicæ usuvenit, ut nusquam nisi in monasteriis perfugium, nec fere alios, præter Clericos, cultores nancisceretur : ita plane ut, si sodales religiosi de scriptitandis annalibus minus cogitavissent, notitiam prope nullam ne rerum quidem civicarum longo temporis intervallo haberemus. Ex recentioribus vero commemorare duos illos satis est, quos nemo superavit, Baronium et Muratorium. Prior enim virtutem ingenii sui subtilitatemque

judicii incredibili eruditione cumulavit : alter vero, quamvis in ejus scriptis *multa reperiantur censura digna*(1), tamen ad res vicesque italicas illustrandas tantam vim congessit monumentorum, ut nemo majorem. Iis vero plures annumerari facile possent et clari et magni, quos inter pergratum recordari Angelum Maium, amplissimi Ordinis vestri decus et ornamentum.

Artem ipsam historiæ philosophicam magnus Ecclesiæ doctor Augustinus princeps omnium excogitavit, perfecit. Ex posterioribus qui in hac parte quiddam sunt memoria dignum consecuti, Augustino ipso usi sunt magistro et duce, ad cujus commentata et scripta ingenium suum diligentissime excoluerunt. Qui contra a vestigiis tanti viri discessere, eos error multiplex a vero deflexit, quia cum in itinera flexusque civitatum intenderent animum, vera illa scientia caussarum, quibus res continentur humanæ, caruerunt.

Igitur si de disciplinis historicis optime omni memoria Ecclesia meruit, mereat et in præsens : præsertim quod ad hanc laudem ipsa ratione impellitur temporum. Etenim cum hostilia tela, uti diximus, potissimum ab historia peti soleant, oportet ut æquis armis congrediatur Ecclesia, et qua parte oppugnatur acrius, in ea sese ad refutandos impetus majore opere muniat.

Hoc consilio alias ediximus, ut tabularia Nostra præsto essent, quantum potest, religioni et bonis artibus provehendis : hodieque similiter decernimus, ut adornandis operibus historicis, quæ diximus, opportune ex Bibliotheca Nostra Vaticana pateat supellex.

(1) Benedictus XIV, Epist. *ad Supremum Hispaniæ Inquisitorem*, 31 *julii* 1748.

— Nihil dubitamus, dilecti filii Nostri, futurum ut vestri auctoritas officii vestrorumque opinio meritorum facile vobis adjungat viros doctos, in historia scribendique arte exercitatos, quibus recte possitis pro singulorum facultate suum cuique assignare opus, certis tamen legibus auctoritate Nostra sanciendis. Quotquot vero studium operamque suam vobiscum in hanc caussam collaturi sunt, erecto bonoque animo esse jubemus, et singulari benevolentia Nostra confidere. Res quippe agitur digna studiis patrocinioque Nostro : in qua sane spem utilitatis plurimam collocamus. Nam firmis ad probandum argumentis cedat necesse est opinionis arbitrium : conatusque adversus veritatem diu susceptos ipsa tandem per se superabit et franget veritas, quæ obscurari aliquandiu potest, extingui non potest.

Atque utinam quamplurimi excitarentur veri investigandi cupiditate, et inde utilia ad recordationem documenta caperent. Clamat enim quodammodo omnis historia, Deum esse qui rerum mortalium varios perpetuosque motus providentissime regit eosque vel invitis hominibus ad Ecclesiæ suæ incrementa transfert. Item ex dimicationibus illataque vi Pontificatum romanum semper evasisse victorem : oppugnatores ejus, dejectos de spe, suam sibi perniciem comparavisse. — Neque minus aperte historia testatur quid sit de Urbe Roma jam inde ab origine sua provisum divinitus : scilicet ut domicilium sedemque perpetuo præberet beati Petri successoribus, qui hinc tanquam ex centro universam christianam rempublicam nullius obnoxii potestati gubernarent. Cui quidem divinæ providentiæ consilio nemo est repugnare ausus, quin serius ocius inania cœpta senserit.

Hæc sunt, quæ tanquam in illustri posita monimento

intueri licet, undeviginti sæculorum confirmata testimonio : nec absimilia censendum futura quæ reliquum afferet tempus. Nunc quidem prævalentes hominum sectæ, Deo et Ecclesiæ suæ inimicorum, omnia in Pontificem romanum hostilia audent, compulso in ipsam ejus sedem bello. Qua re hoc contendunt, debilitare vires sacramque potestatem romanorum Pontificum comminuere ; immo Pontificatum ipsum, si fieri posset, extinguere. Quæ hic post expugnationem Urbis acta sunt, quæque etiamnum aguntur, nihil dubitare sinunt, quid in animo habueriut qui sese ad novas res architectos et duces præbuerunt. — Ad hos accessere non eodem fortasse consilio plurimi, quos nimirum constituendæ augendæque reipublicæ studium cepit. Ita numerus crevit decertantium cum Apostolica Sede, et romanus Pontifex in eam misere conditionem dejectus, quam gentes catholicæ concorditer deflent. Illis tamen nihil sane melius incœpta succedent, quam ceteris ante eos eodem proposito, audacia pari. Ad Italos vero quod attinet, vehemens istud cum Apostolica Sede certamen, injuria et temere susceptum, caput est ingentium domi forisque damnorum. — Ad alienandos multitudinis animos, adversari quidem Pontificatus dictus est rebus italicis ; sed incriminationem iniquam ac stultam ea ipsa, quæ supra commemoravimus, satis convincunt. Idem vero, sicut antea omni memoria, ita in posterum non nisi prosperus et salutaris futurus est italicis gentibus : propterea quod hæc ejus est constans immutabilisque natura, bene mereri et prodesse in omnes partes. Quamobrem non est virorum rationibus publicis bene consulentium maximo isto beneficiorum fonte Italiam prohibere : nec dignum italis hominibus caussam suam eam iis communicare, qui nihil aliud quam Ecclesiæ perniciem

meditantur. Simili modo nec expedit nec prudens consilium est cum ea potestate confligere, cui perpetuitatis est sponsor Deus, historia testis : quam ut toto orbe catholici religiose verentur, ita eorum interest, esse omni ope defensam : quamque ipsam principes rerum publicarum et agnoscant et plurimi faciant necesse est, his præsertim tam trepidis temporibus, cum fundamenta ipsa, quibus hominum nititur societas, propemodum vacillare videantur. Omnes igitur, in quibus est vera patriæ caritas, si saperent et vera viderent, in eo maxime deberent studium curamque ponere, ut amoveantur funesti hujus dissidii caussæ, et Ecclesiæ catholicæ tam æqua postulanti ac de juribus suis sollicitæ ea, qua par est, ratione satisfiat.

Ceterum nihil magis optamus, quam ut ea, que commemoravimus, sicut litterarum monumentis consignata sunt, ita animis hominum penitus adhærescant. Hanc ad rem vestrum erit, dilecti filii Nostri, quanto majorem potestis sollertiam industriamque conferre. — Quo autem vester et eorum, qui vobis navabunt operam, magis fructuosus sit labor cælestis patrocinii auspicem vobis illisque universis Apostolicam Benedictionem peramenter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die XVIII Augusti, Anno MDCCCLXXXIII, Pontificatus Nostri Anno Sexto.

Leo PP. XIII.

LE POUVOIR PONTIFICAL AU MOYEN-AGE(1)

II.

Saint Grégoire VII

M. Rocquain a tracé de saint Grégoire VII un portrait où il n'a certes pas ménagé les ombres. Pour lui c'est une espèce d'illuminé qui prétend obéir à une impulsion de l'Esprit-Saint dans chacune des phases importantes de sa vie religieuse (2), qui va jusqu'à se croire en communion avec saint Pierre et inspiré par lui, qui lui parle, l'adjure, le prend à témoin des épreuves subies pour son service, qui punit en son nom, qui croit que saint Pierre le dirigea dès sa jeunesse, qui ne doute pas de l'effet de sa parole quand il menace les ennemis de l'Eglise d'infortunes particulières, que, dès cette vie, ils auront à souffrir ; qui n'a pas craint, *en un moment d'exaltation*, dans la foi à l'assistance secrète et constante de l'apôtre, de prédire la mort de Henri IV (3), mais qui conçoit, à un moment donné,

(1) D'après le livre de M. Félix Rocquain, *La papauté au Moyen-Age*. Paris, Didier 1881. Voir n° d'Août.

(2) P. 102.

(3) P. 109.

(4) P. 125.

des scrupules sur l'usage qu'il faisait des prérogatives du Saint-Siége (1) et qui, au moment de la mort, perd la foi en son étoile, et, *tout en conservant une égale confiance en ses propres idées, ne fut pas toujours aussi convaincu de l'application qu'il en fit* (2).

Il en fait un homme à esprit exclusif, qui ne tenait aucun compte de la complexité naturelle des choses humaines ; intelligence élevée, mais ne dépassant pas le cercle de certaines convictions ; qui s'était formé une idée absurde de la société humaine en laquelle il ne voyait que ce troupeau mystique confié par Jésus à l'apôtre Pierre (3) ; qui ne semble pas avoir soupçonné à quels périls il exposait une société soumise toute entière au pouvoir d'un homme.

Il en fait un pontife d'un caractère impérieux, un maître qui veut être obéi, qui veut dominer l'Eglise à tout prix, qui intervient dans la nomination des évêques, non pas régulièrement, mais assez souvent, en dirigeant les élections, en présentant les candidats, quelquefois même en imposant les hommes de son choix, qui convertit en « un despotisme de fait une magistrature exercée en principe dans un but tout désintéressé, » et qui, « par de tels actes d'autorité, tout en se proposant le seul bien de la religion, *acheva d'ébranler l'ancienne constitution de l'Eglise, déjà visiblement atteinte sous Nicolas Ier, et prépara la future servitude du clergé* (4). »

Il en fait un homme d'une sévérité outrée ; qui, dans l'entraînement de la lutte, se laissa emporter à des excès indignes de sa grande âme, au point d'oublier

(1) P. 125.
(2) P. 135.
(3) P. 102.
(4) P. 110, 117, 118, 121.

quelquefois les sentiments de l'humanité ; qui se montrait inexorable en certaines circonstances ; qui n'hésitait pas, dans l'occasion, à imposer ses vues par la violence ; qui faisait appel à la force et se montrait prêt, pour faire prévaloir ses idées, à déchaîner les conflits homicides ; qui semblait ne se faire nul scrupule d'exposer les autres hommes à la mort, par cela qu'il ne la redoutait pas ; qui en vint à excommunier les morts ; qui, par son esprit de domination, rappela et dépassa Nicolas Ier et fut, sous le rapport de l'intolérance, le prédécesseur d'Innocent III (1).

Il en fait un homme qui ne fut pas toujours exempt de reproches dans l'emploi des moyens propres à réaliser ses projets (2) ; qui fit composer un ouvrage considérable, destiné à servir la puissance monarchique de la papauté, et dans lequel on se mit sans scrupule à remanier le droit de l'Eglise dans le sens conforme aux idées du maître (3) ; qui subordonna les textes aux nécessités de son système, et n'y puisa que les arguments qui servaient ses doctrines ; auquel on peut reprocher une facilité d'interprétation qui ne s'allie qu'imparfaitement au respect de la vérité, si on ne peut l'accuser de falsification formelle et voulue (4).

Enfin il en fait une espèce d'hypocrite, qui, à s'en tenir à ses déclarations répétées plusieurs fois dans ses lettres, aurait été disposé à respecter les traditions qui laissaient au clergé et au peuple la liberté de nommer leur évêque, tandis qu'il n'y avait là qu'une apparence (5).

(1) P. 131, 132, 133.
(2) P. 127.
(3) P. 128.
(4) P. 130, 131.
(5). P. 118.

Le tableau est assez sombre, je pense, et on peut s'étonner à juste titre que l'Eglise ait placé sur ses autels, comme un modèle de vertus, un homme aussi coupable. Je comprends maintenant le refus des jansénistes de l'inscrire dans leurs distyques et de célébrer sa fête. Toutefois, à côté de ces ombres bien noires, M. Rocquain a esquissé tout à l'avantage du pontife, d'autres traits dont la lumière donne un peu de vie au tableau. Il faut lui en savoir gré et en profiter pour la justification de ce grand pape si longtemps calomnié. Les louanges, sous sa plume, ne paraîtront pas suspectes de partialité après une critique aussi sévère.

Naguère encore, Döllinger et un certain nombre d'autres écrivains qui l'ont suivi dans son système et dépassé dans ses conclusions, n'ont vu, dans l'œuvre grandiose de Grégoire VII, que le résultat d'une ambition égoïste et inconsidérée ; ils ont accusé ce pape, au sujet des citations qu'il fait des Pères et des usages de l'Eglise, « d'avoir employé un procédé plus habile que sincère, destiné à masquer aux yeux de ses contemporains la nouveauté de ses doctrines ; » ils ont porté contre lui l'accusation plus grave et plus odieuse d'avoir falsifié lui-même les textes, en faveur de ses doctrines.

M. Rocquain repousse de toutes ses forces ces attaques. « L'entreprise théocratique de Grégoire VII, dit-il, loin d'être à nos yeux le résultat d'une ambition égoïste ou inconsidérée, nous paraît l'effort sincère et réfléchi d'un homme qui, en présence du désordre général de la société, voulut imposer à celle-ci une forme particulière, qu'il croyait celle de la vérité. Nous dirons plus, l'œuvre de ce pape fut, dans son temps, une œuvre de civilisation et les reproches dont elle a été l'objet doivent être moins adressés à lui qu'à ses

successeurs, qui en exagérèrent la portée ou en dénaturèrent le principe (1). » L'aveu est précieux : saint Grégoire entreprend, avec une conviction sincère, une œuvre de civilisation qui, pour l'époque, ne mérite aucun reproche. Il y a plus : cette œuvre ne paraissait pas aussi excessive qu'elle nous semble aujourd'hui. Outre qu'elle se trouvait déjà jusqu'à un certain point dans les doctrines de l'Eglise, les traditions encore vivantes de l'Empire romain tendaient à la rendre acceptable (2). C'est pour avoir méconnu cette règle de l'histoire, d'après laquelle il faut, pour apprécier justement un homme, l'étudier dans son milieu, et non pas le juger avec les idées de l'époque où l'on écrit, que nombre d'auteurs ont formulé une foule d'absurdités sur saint Grégoire VII. M. Rocquain lui-même, après avoir si nettement posé le principe général, n'a pas su ou n'a pas voulu l'appliquer, et voilà pourquoi on rencontre sous sa plume de si éclatantes contradictions.

Saint Grégoire VII a-t-il falsifié les textes ? M. Rocquain nous le laisse supposer, tout en prouvant qu'il ne l'a pas fait. Döllinger a essayé de citer plusieurs faits ; or, pour le principal, M. Rocquain lui reproche d'avoir fait une traduction inexacte ; il rejette tous les autres et rappelle qu'aucun reproche ne fut adressé à Grégoire par ses contemporains au sujet des falsifications dont il aurait pu se rendre coupable (3).

Il parle bien d'une altération assez grave dans le sens d'une lettre de Gélase ; il reproche à saint Grégoire d'avoir subordonné les textes aux nécessités de

(1) P. 101.
(2) P. 110.
(3) P. 131.

son système et de n'y avoir puisé que les arguments qui servaient ses doctrines ; mais pour des preuves à l'appui de son assertion, il n'en donne point, sinon celle de la lettre de Gélase qu'il expose dans une note et qu'il abandonne dans le texte. Bien plus, M. Rocquain affirme, et nous l'en remercions, que saint Grégoire VII n'a fait que traduire par ses actes, non-seulement le sens, mais la lettre de la tradition tout entière, que, dans ses revendications, qui aujourd'hui paraissent si absurdes, il s'est appuyé, non pas sur des textes falsifiés ou supposés, sur les Fausses Décrétrales, par exemple, mais sur des textes bien authentiques, sur des autorites réelles, dont aucun catholique ne peut rejeter le témoignage.

Tout étrange que paraisse cette assertion, toute contraire qu'elle soit à la thèse de l'auteur, elle ne s'en trouve pas moins formulée dans son livre. Nous ne répondons pas de ses contradictions et nous ne sommes pas cause si la vérité lui échappe malgré lui et son système préconçu. Voici nos preuves : le lecteur en jugera. Il est question des fameux *Dictatus* de saint Grégoire, où, selon Döllinger, a été condensé « *le système entier de la toute puissance et de la majesté papales.* » « L'on a remarqué avec raison, dit M. Rocquain, que les *Dictatus*, à les prendre dans leur sens général, ne sont guère que des répétitions ou des conséquences immédiates des Fausses Décrétales. Il y a plus ; en rapprochant le texte du Pseudo-Isidore de celui des *Dictatus*, on constate pour plusieurs des maximes qu'ils contiennent, de telles similitudes, qu'on est porté à penser qu'ils ont été ou extraits ou inspirés de ce recueil. Est-ce à dire que Grégoire n'eut pu rencontrer ailleurs les éléments de ces vingt-sept sentences ? Ce serait ne pas tenir compte du travail qui,

depuis des siècles, s'était opéré dans la littérature ecclésiastique en faveur de la toute-puissance des papes ; et lors même que Grégoire n'eut emprunté aux Fausses Décrétales qu'une de ses maximes les plus hardies, on peut dire qu'il lui eut suffi d'avoir eu sous les yeux la correspondance de Nicolas Ier, pour y trouver, à peu de choses près, le fondement de toutes les autres (1). » M. Rocquain établit deux faits dans ce passage : 1° que toutes les maximes exprimées dans les *Dictatus* se retrouvent dans les Fausses Décrétales, qui ont dû servir à rédiger ce document ; 2° que toutes ces maximes, sauf une des plus hardies, qu'il n'indique pas, (si nous avons bien saisi le texte), se retrouvent, au moins en fondement et à peu de choses près, dans la littérature ecclésiastique des derniers siècles qui ont précédé saint Grégoire, et, en particulier, dans la correspondance de Nicolas Ier. Qu'en pouvons-nous conclure logiquement ? Que la doctrine de saint Grégoire et celle des Fausses Décrétales sont semblables entre elles, et semblables, à peu de chose près à la doctrine de Nicolas Ier.

Mais nous aurions une pétition de principes et nous tournerions dans un cercle vicieux si, comme on l'a dit, Nicolas Ier avait eu entre les mains les Fausses Décrétales et en avait usé. Il n'en est rien, d'après M. Rocquain, qui le prouve surabondamment. « Non-seulement, dit-il, on ne peut établir par aucune preuve certaine que Nicolas Ier ait fait usage en quelque manière des pièces falsifiées de la collection pseudo-isidorienne, mais on ne peut pas même affirmer qu'il ait eu cette collection entre les mains (2). » « En somme

(1) P. 126.
(2) P. 47.

il faut bien le reconnaître, ce pontife ne faisait que s'appuyer sur des doctrines établies ou exprimées avant lui, sinon généralement acceptées (1). » Quelle était la source et l'origine de ces doctrines ? *Les vieilles traditions*, les *règles primitives*, les *canons des apôtres* (2), les *décrets des anciens conciles*, les *écrits des Pères* (3). Un troisième fait qui ressort de ces citations, c'est que les doctrines de Nicolas Ier étaient déjà établies avant lui, qu'il ne les a pas inventées, mais empruntées aux sources les plus pures des traditions primitives. Donc, en continuant notre déduction, nous arrivons à conclure : 1° que les doctrines de saint Grégoire VII, se retrouvent, à peu de chose près, dans les vieilles traditions et les règles primitives ; 2° que les doctrines des Fausses Décrétales ont aussi pour appui les vieilles traditions et les règles primitives. Ces conclusions sont adoptées de tous les catholiques, qui ont reconnu, dans les Fausses Décrétales, des pièces apocryphes, mais qui n'ont jamais mis en doute l'orthodoxie de ce recueil. Quant à M. Rocquain, dont toute la thèse s'écroule sous les coups de cette logique dont il a lui-même posé les principes, nous le mettons au défi de sortir de ce cercle où il s'est enfermé, conduit involontairement par la réalité des faits. Après cela, comment accepterons-nous ses assertions quand il nous dit que les papes ont changé la constitution de l'Eglise, qu'ils ont inventé, dans le cours des siècles, de nouvelles doctrines, en rapport avec leurs prétentions, tandis qu'il nous prouve ailleurs que tout cela n'est pas vrai ? Faut-il voir dans tout cela ou le

(1) P. 51, v. p. 73.
(2) P. 23.
(3) P. 24.

fait de la prévention qui rend illogique, ou celui de la mauvaise foi qui rend injuste ? Ne peut-on pas retourner à l'auteur le reproche d'une facilité d'interprétation qui ne s'allie qu'imparfaitement au respect de la vérité? » et celui *de ne puiser dans les faits que les conclusions qui servent son système ?*

III.

Innocent III.

Innocent III n'a pas l'heur de plaire à M. Rocquain, et il en est pour cela passablement maltraité. Ce n'est pas toutefois que des éloges, même assez pompeux, parfois totalement opposés aux critiques, lui soient refusés ; au contraire, on en rencontre par ci par là quelques-uns qui font plaisir. Commençons par eux.

« Innocent III était, au dire de ses biographes, un juriste habile. Ses contemporains l'avaient même surnommé le *nouveau Salomon* (1). » « Très instruit pour son temps, doué de la plus heureuse mémoire, non moins versé dans le droit civil que dans le droit canon, d'un esprit prudent et méthodique, persévérant par caractère, laborieux par l'habitude, d'un accès facile, il porta ces diverses qualités dans le gouvernement des affaires de l'Eglise (2). »

« Innnocent III n'était ni cruel, ni fanatique. La lecture attentive de ses lettres le montre accessible, patient, clément même, et, dans ses relations avec les

(1) P. 161.
(2) P. 179.

hommes, plus disposé à la douceur qu'à la violence (1). »

« L'ensemble de sa correspondance témoigne de la prudence et de la réflexion (2). » « A le juger par ses lettres, Innocent III était un esprit prudent et qui n'aimait pas à engager légèrement l'autorité du Saint-Siége (3).

Mais, à côté de ces éloges, quelle noire description! Innocent III n'est plus pour M. Rocquain qu'un esprit limité qui n'entrevit ni les modifications que subit la papauté sous son règne, ni la décadence de l'Eglise, telles du moins que cet historien les comprend ; qui ne sut pas discerner que, sous les dehors trompeurs d'un pouvoir sans limite, *la papauté perdait de sa vitalité et déviait de son caractère* ; qui ne comprit point les évènements, bien que les échecs qu'il subit auraient dû être pour son jugement une clarté suffisante ; qui montra plus d'ardeur que de clairvoyance ; qui se trompa sur le caractère du prince pour l'élévation duquel il ébranla l'Allemagne ; qui ne sut pas mesurer les forces de la papauté, s'abusa sur son pouvoir et crut son prestige plus grand qu'il n'était en effet (4) ; qui s'abusa sur l'empressement des populations à seconder ses desseins (5) ; qui n'eut que des illusions au sujet de la croisade (6) ; qui se trompa étrangement sur l'esprit de son temps (7) ; qui s'aveugla jusqu'à un certain point sur les vices que pouvait présenter alors la situation de l'Eglise (8).

(1) P. 205.
(2) P. 181.
(3) P. 189.
(4) P. 183, 188, 189.
(5) P. 196.
(6) P. 198.
(7) P. 199.
(8) P. 203.

Voilà, il faut en convenir, un portrait peu flatté. Un homme qui se trompe si étrangement sur son pouvoir, sur les hommes qui l'entourent, sur les évènements auxquels il est mêlé, cet homme là est un sot, et nous ne comprenons pas comment, après une telle description, M. Rocquain a pu écrire que Innocent III était un esprit prudent, méthodique, réfléchi, qui n'aimait pas à engager légèrement l'autorité du Saint-Siége.

Nous ne sommes pas à bout de surprises : nous ne relèverons cependant que quelques contradictions des plus choquantes, qui nous serviront à réfuter M. Rocquain par ses propres arguments. Quelle fut au temps d'Innocent III l'action de l'Eglise sur les princes ? « On voit, sous Innocent III, la papauté perdre de son ascendant sur les princes, et le monde commencer à se détacher de l'Eglise. Or, non-seulement ce pontife ne sut pas s'opposer à cette naissante révolution, mais il semble de même ne l'avoir pas discernée ou n'en avoir eu qu'une conscience imparfaite (1). »

Passons quelques pages : « Innocent III lui-même semble hésiter quand il parle du droit du Saint-Siège sur les royaumes et représente celui-ci comme la source de la puissance. Les historiens n'ont vu que le mot et ont cru à une immense ambition de la part de ce pontife ; ils n'ont pas aperçu que c'était là comme une formule toute faite que répétait Innocent III, et qu'il s'en prévalait avec une sorte d'embarras, qui seul suffirait à trahir une modification dans les rapports du Saint-Siége et des gouvernements séculiers (2). » — « ... Ne peut-on pas dire que dans l'esprit du pontife, non moins que dans celui des princes, s'altérait déjà

(1) P. 183.
(2) P. 199.

le sentiment de la haute mission de la papauté (1). » Nous sommes fort embarrassé pour concilier ces divers passages : on peut l'être à moins. Nous voyons d'un côté le pontife absolument aveuglé sur sa puissance et de l'autre n'y croyant pas ; d'un côté le pouvoir civil se détachant de l'Eglise et refusant de se soumettre à son autorité, et de l'autre la papauté dominant les empires durant deux siècles encore et ne cédant devant le pouvoir temporel que sous le gouvernement de Boniface VIII (2).

Que pense M. Rocquain de l'action de la papauté sur l'Eglise au temps d'Innocent III ? Deux choses tout-à-fait contradictoires. « Que si laissant de côté les détails, nous considérons d'un point de vue général les lettres d'Innocent III relatives à l'Eglise, un fait s'y révèle d'abord qui domine tous les autres : le pouvoir énorme de la papauté et l'immense étendue de son action (3). » — « Ce pape qui répond à toutes les questions, qui tranche tous les doutes, qui agit et pense à la place des évêques, qui juge, légifère, administre, qui fixe le droit et le dogme et dispose des bénéfices, c'est la monarchie absolue assise au sein de l'Eglise (4). » « Attirant à soi toutes les affaires importantes, entravant l'action des évêques au moyen des appels, dominant leur autorité par des priviléges qui enlevaient nombre de fidèles à leur juridiction, intervenant dans les élections, dominant les conciles, fixant et interprétant le dogme, la papauté exerçait alors une domination qui avait tous les caractères du pouvoir absolu (5). »

(1) P. 192.
(2) P. 211.
(3) P. 162.
(4) P. 171.
(5) P. 212.

Ce pouvoir était d'autant plus fort que, « au lieu de ce clergé d'humeur fière et quelquefois rebelle, contre lequel Grégoire VII se vit contraint de lutter, on aperçoit un clergé soumis et toujours docile à la voix du pontife (1). » « Depuis la mort d'Innocent III, cette domination du Saint-Siège s'était encore accrue (2). »

Voilà un premier courant d'idées : Innocent III trouve la papauté en possession d'un pouvoir absolu ; il jouit de ce pouvoir dans toute son étendue, avec un clergé toujours soumis, et il le transmet fort à ses successeurs, qui le développent encore. En voici un autre diamétralement opposé. C'est Innocent III laissant les cardinaux et les légats empiéter sur son autorité et s'arroger une indépendance qu'il était impuissant à réprimer (3) ; laissant l'Eglise se désorganiser et le Pontificat s'amoindrir entre ses mains (4) ; la papauté perdre de sa vitalité (5) ; le monde se détacher de l'Eglise (6) ; aidant même à la ruine du pouvoir qu'il avait cru maintenir, ruine déjà préparée par les désordres de l'Eglise (7) et assistant lui-même à la chute de la papauté, sans l'apercevoir : « En abdiquant ce qui, aux yeux du monde, avait fait sa grandeur, pour n'être plus qu'un gouvernement violent et oppresseur, la papauté perdit le respect des peuples, et, *comme elle n'avait d'autre force que celle qu'elle empruntait à l'opinion*, ce pouvoir tomba aussitôt que l'opinion eut cessé de le soutenir (8). » C'est la conclusion de l'étude sur Innocent III.

(1) P. 171.
(2) P. 212.
(3) P. 178.
(4) P. 180.
(5) P. 183.
(6) Ibid.
(7) P. 208.
(8) P. 208.

M. Rocquain accuse encore le Saint-Siège d'avoir introduit, au temps d'Innocent III, une nouvelle législation, dont les Fausses Décrétales, les travaux de l'école grégorienne et le décret de Gratien constituaient les principaux éléments (1). Mais jusqu'à quel point cette législation était-elle nouvelle? M. Rocquain nous le dit en parlant de Boniface VIII, qui ne fit que marcher sur les traces d'Innocent III. « Il semble qu'à cette heure suprême qui allait décider des destins de la papauté, Boniface ait eu sous les yeux les célèbres *Dictatus*, où il ne trouvait pas seulement l'éclatante affirmation de la sainteté des pontifes, mais la justification de *toutes les prétentions excessives* que lui reprochaient ses contemporains (2). » Voilà donc Boniface VIII, et à plus forte raison Innocent III, qui trouve dans les *Dictatus* de Grégoire VII la justification de sa conduite et de toutes ses prétentions. Mais ces *Dictatus* de Grégoire VII, nous a dit M. Rocquain, s'ils n'ont pas été empruntés aux lettres de Nicolas Ier, du moins ils en reproduisent fidèlement le sens ; quant à ces lettres, encore d'après M. Rocquain, elles sont l'expression des vieilles traditions et des règles primitives. Où donc est la nouveauté ? N'y a-t-il pas là une preuve évidente que le *Corpus juris*, loin de constituer une législation nouvelle, n'est que la législation ancienne mise en ordre ; que pour les points qui tiennent à la constitution propre de l'Eglise, il n'a rien modifié, rien amplifié ?

(1) P. 176.
(2) P. 281.

IV.

Boniface VIII.

M. Rocquain suit absolument les mêmes procédés dans son étude sur Boniface VIII que dans les précédentes. Nous n'entrerons pas dans de grands détails. Disons tout d'abord que ce pontife est beaucoup moins maltraité que Innocent III, ce qui nous a surpris. On trouve cependant quelques expressions un peu rudes, auxquelles nous ne nous arrêterons pas; mais cette figure nous est représentée sous un jour plus sympathique. Pour M. Rocquain, Boniface VIII assista à la décadence du pouvoir papal, décadence qui provenait de causes lointaines, qu'il entrevit et combattit de son mieux, mais qu'il ne put enrayer, à raison même de la fatalité des causes qui l'avaient amenée ; tandis que Innocent III ne sut, ni voir cette décadence, *qui cependant se manifestait ouvertement aux yeux les moins attentifs*, ni opposer un remède efficace aux désordres qu'il entrevit à peine ; en somme Boniface VIII fut un grand homme malheureux, victime des évènements, et Innocent III un sot infatué de lui-même. Des deux qualifications, la première nous sourit davantage.

Il y a, dans le travail de M. Rocquain, des affimations dont nous profiterons pour la réhabilitation de Boniface VIII. Il s'agit surtout des rapports de Boniface VIII et de Philippe-le-Bel. Une première division éclata entre le roi de France et le pape à raison de la publication de la bulle *Clericis laicos*. On a dit que cette bulle avait été un acte d'hostilité dirigé, sans cause, particulièrement contre Philippe ; qu'elle avait

marqué le commencement du grand démêlé entre les deux souverains ; enfin, que si Boniface VIII était revenu ensuite sur ses premières déclarations, c'était pour un motif intéressé : il avait besoin d'argent et voulait obtenir la levée de la défense faite par Philippe d'envoyer aucun subside au pape. M. Rocquain fait remarquer que la bulle *Clericis laicos* ne fut pas un acte d'hostilité dirigé particulièrement contre Philippe-le-Bel, car on la publia en même temps en France, en Angleterre et en Allemagne ; qu'elle ne fut point la cause des hostilités subséquentes, puisque la paix fut rétablie bientôt après ; que le pape montra ensuite une grande bienveillance en faisant des concessions extraordinaires au roi de France. Il nous montre aussi Boniface VIII prenant le parti de Philippe « dans la sentence arbitrale qu'il prononçait entre lui et le roi d'Angleterre, sentence que les écrivains gallicans ont présentée à tort comme défavorable à Philippe, » et consentant même à cette occasion, « par condescendance pour un prince qu'il savait jaloux de son autorité, à n'intervenir entre les deux rois qu'à titre de simple particulier et sous le nom de Benoît Cajétan (1). » Il faut chercher la cause de toutes ces faveurs, non pas, ou du moins uniquement, dans le besoin d'argent, ni même seulement dans la nécessité d'obtenir un secours pour lutter contre les Colonne, mais aussi dans un sentiment de bienveillance pour la France et d'amitié pour Philippe. « Boniface donne des marques de cette sympathie dans des lettres trop nombreuses et sous une forme trop vive pour qu'il soit possible de *n'y voir que des témoignages dictés par l'intérêt* (2). »

(1) P. 244-245.
(2) P. 247, note 2.

Cela n'empêche pas M. Rocquain, deux pages plus loin, de rejeter sur l'intérêt l'amitié témoignée par Boniface VIII envers Philippe : « Toutefois, dans le cours de cette année (1299) les sentiments du pape semblent tout à coup se modifier. Etait-ce que délivré des Colonne, il sentit sa sollicitude diminuer pour Philippe avec l'intérêt qu'il avait eu à se ménager son appui ? On ne peut à cet égard former que des conjectures (2). » Ce qui n'est ici qu'une conjecture pour M. Rocquain devient une certitude vingt pages plus loin : « De même qu'en 1297, Boniface s'était tourné vers Philippe-le-Bel par crainte des Colonne, il se tourna, en 1303, vers Albert d'Autriche par crainte du roi de France. »

M. Rocquain reconnait aussi que Philippe-le-Bel employa contre le pape « des moyens odieux qu'on ne saurait trop flétrir au nom de l'universelle morale (1), » et que Boniface répondit par une bulle où « il rachète, *aux yeux de la postérité, plus d'une faute que l'ambition, l'orgueil ou l'excès de sévérité avaient pu le porter à commettre ;* » où « non-seulement il s'élève par son langage à une grande hauteur au-dessus de ses adversaires, mais il s'élève au-dessus de lui-même (2). »

Il rend même justice à la papauté : « Le jour où Boniface VIII entra dans la tombe, avec lui y entra la papauté, telle du moins que jusque-là le monde l'avait connue. Or, *ce n'était pas seulement un pouvoir qui disparaissait, c'était un principe et le plus grand de ceux qui avaient régné sur les intelligences.* En elle s'était incarnée la foi qui, durant des siècles, avaient

(1) P. 282.
(2) P. 279.

été la vie de l'humanité. La société se trouva ainsi frappée du même coup qui avait atteint la papauté (1). »

Enfin, cette puissance pontificale, que M. Rocquain fait descendre dans la tombe avec Boniface VIII, qu'il couvre de fleurs, et sur laquelle il prononce un éloge funèbre attendri, comme il convient à la magnanimité d'un vainqueur sur la dépouille de son ennemi vaincu, cette puissance pontificale n'est pas tout-à-fait morte, elle est même bien vivante et fait sentir son ascendant sur les rois, tout en voyant encore grandir son autorité sur l'Eglise. C'est encore M. Rocquain qui nous dit cela, à l'avant-dernière page de son livre. C'est le renversement complet de sa thèse, c'est la contre-partie de tout ce qu'il a avancé, c'est la réfutation en quelques lignes de tous les arguments qu'il a entassés pour étayer son système préconçu ; mais l'aveu venant de lui n'en est que plus intéressant : ce qui double encore l'intérêt c'est que cet aveu s'appuie sur l'autorité de M. Renan. Ecoutons plutôt :

« Assurément si l'on jugeait de la situation de la papauté par les seuls rapports de Clément V avec Philippe-le-Bel, on risquerait, au point de vue des faits, de commettre plus d'une erreur. Dans un récent travail sur ce pontife, M. Renan observe avec raison que la papauté, sujette en France, *n'avait pas perdu toute influence en Europe*. Clément V *semble* en effet, à l'exemple de ses prédécesseurs, y disposer des couronnes ; *il réconcilie les souverains entre eux, avec leurs barons et leurs peuples*, et transmet, au besoin, des ordres par ses légats. Ajoutons que, *loin de se relâcher, l'autorité du Saint-Siège sur l'Eglise ne fit, sous Clément V, que s'étendre ou, pour mieux dire,*

(3) P. 291.

se centraliser davantage (1). » M. Rocquain, pour atténuer la pensée, met bien le mot *semble*, mais ce verbe jure avec les détails qu'il donne. Il ajoute aussi que cette autorité ne tardera pas à être brisée, mais nous attendons avec confiance ses preuves.

A. TACHY.

(1) P. 290.

———

LA CONSUBSTANTIALITÉ

ET LA TRINITÉ.

Troisième et dernier article (1).

I.

Reprenons maintenant la recherche de la doctrine du *consubstantiel* chez les Pères, en remontant du milieu du IIIe siècle jusqu'au commencement du IIe. Je n'aurai point à démontrer la parfaite orthodoxie de saint Méthode, de saint Grégoire-le-Thaumaturge, de saint Irénée, de saint Méliton, de saint Sérapion d'Antioche, de saint Denys de Corinthe, de saint Apollinaire d'Hiéropolis : M. Duchesne ne la conteste pas; il reconnaît que ces Pères « ont concilié la science doctrinale avec « le ministère épiscopal (2). » Il abandonne même sur plusieurs points le sentiment de Petau qui s'était montré, dans son livre, défavorable à saint Grégoire, à saint Méthode et à saint Irénée (3).

Je n'aurai donc à m'occuper, dans cette étude, que des Pères suivants : Origène, Clément d'Alexandrie, saint Hippolyte, Tertullien, saint Théophile, Athénagore, Tatien, saint Justin, saint Ignace, saint Hermas et saint Clément de Rome. Les limites nécessairement res-

(1) Voir la *Revue*, nº de juin 1883.
(2) *Revue*, nº de décembre 1882, p. 512.
(3) *De Trinit.*, l. 1, c. IV, n. 10, 12, 17.

treintes des articles de revues ne me permettent pas de citer et de discuter tous les textes de ces Pères où il est parlé de la Trinité ; et, d'ailleurs, le but que je me propose n'exige pas que j'entre dans de si grands détails. Tel Père a-t-il connu et affirmé explicitement ou implicitement la doctrine de la consubstantialité du Verbe? Un seul témoignage, s'il est net et précis, suffit pour résoudre cette question dans un sens favorable à la thèse que je soutiens.

d) La consubstantialité et Origène.

M. Duchesne, dans son étude sur *les Témoins anténicéens de la Trinité*, ne prend pas la peine d'indiquer les erreurs antitrinitaires qu'il met à la charge d'Origène; il le juge sommairement : « Cet auteur, dit-il, « a été l'objet de telles critiques de la part des doc- « teurs du IVe siècle et des siècles suivants, que je « suis dispensé d'établir son désaccord avec la notion « saine du dogme trinitaire (1). » Cette conclusion n'est pas fondée en raison : bien loin de s'être écarté de l'enseignement catholique dans son exposé du dogme de la Trinité, Origène est un des Pères qui ont le plus correctement et le plus explicitement formulé la foi de l'Église sur ce point. Aussi saint Athanase, ce zélé défenseur de l'orthodoxie contre les ariens, a-t-il emprunté à Origène, pour combattre l'hérésie, des passages entiers de ses écrits.

« Que le Verbe, dit saint Athanase, ait coexisté de « toute éternité avec Dieu, et qu'il ne soit pas d'une « substance différente du Père, comme l'a déclaré le

(1) Revue cit., p. 509.

« concile (de Nicée), c'est ce que va nous apprendre de « nouveau l'infatigable Origène..... Voici en quels ter- « mes il exprime ses propres idées, après avoir com- « battu les hérétiques comme par manière d'exercice : « S'il y a une image du Dieu invisible, cette image est « invisible également. Mais, puisqu'elle est la ressem- « blance du Père, j'ose ajouter qu'il n'y a pu avoir un « instant où elle ne fût pas. Comment, en effet, Dieu, « appelé lumière dans l'évangile de Jean, aurait-il pu « exister sans la splendeur de sa propre gloire, en « sorte qu'on oserait assigner un commencement au « Fils, comme s'il n'eût point existé auparavant? Peut- « on supposer un moment où le Verbe n'existât point, « ce Verbe qui connaît le Père, ce Verbe, image et « caractère de la substance ineffable, indicible, inex- « plicable du Père? Qu'on ne s'y trompe point ; celui « qui ose dire : Il y a eu un temps où le Fils n'existait « pas; celui-là doit dire aussi : Il y a eu un temps où la « Sagesse, où le Verbe, où la Vie n'existait pas (1). »

Ainsi, pour Origène, le Verbe n'est pas seulement coéternel au Père, il lui est aussi consubstantiel. Sa conviction sur ce dernier point se trouve encore affirmée de la manière la plus explicite dans l'endroit de ses *Commentaires sur saint Matthieu* où il développe

(1) « Si est imago Dei invisibilis, ipsa quoque invisibilis : equi- « dem audacter hoc etiam adjecerim, cum sit similitudo Patris, non « fuisse aliquando cum non esset. Quandonam enim Deus, qui se- « cundum Joannem lumen dicitur (Deus enim lumen est), splendo- « rem propriæ gloriæ non habebat, ut audeat quispiam initium « dare Filio, cum antea non esset? Ecquando vero illa hypostase- « ωs Patris, quam nec effari, neque nominare, neque verbis eloqui « possumus, imago; character ille Verbum Patrem cognoscens, « non fuit? Animadvertat enim si quis hoc dicere audeat, Erat ali- « quando quando non erat Filius; illud etiam se esse dicturum, « Sapientia aliquando non erat, et Verbum non erat, et Vita non « erat. (*Lib. de decret. Syn. Nic.*, c. 27.) » — Petau cite ce pas-

le sens de la formule du baptême : « Baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Il s'exprime ainsi : « Un est le Sauveur, unique est le salut. « Un est le Père vivant, le Fils et l'Esprit-Saint. Cette « unité ne résulte pas d'un mélange des trois, mais « d'une substance unique (οὐσία μία), tandis qu'il y a « trois hypostases (τρεῖς ὑποστάσεις) en tout parfaites et « se rapportant l'une à l'autre Le Père a engendré « suivant la nature : voilà pourquoi celui qui est en- « gendré lui est consubstantiel (ὁμοούσιος). Dieu n'est pas « corporel : il ne faut donc pas s'imaginer un écoule- « ment, un mouvement, ni rien de ce qui se passe dans « les corps. C'est le Dieu incorporel qui a engendré. « Quant à la naissance, elle est personnelle. Le Fils est « né de la substance du Père (1). »

Dans ce passage d'Origène nous trouvons non-seulement la consubstantialité, mais le terme technique qui l'exprime. Je me demande comment M. Duchesne pourrait « établir le désaccord d'Origène avec le « dogme trinitaire, » alors que ce docteur formule ce dogme d'une manière si nette et si exacte ?

e) La consubstantialité et Clément d'Alexandrie.

Au chapitre IV de son premier livre sur la Trinité, Petau, après avoir fait l'éloge de l'orthodoxie de Clé-

sage d'Origène, et il en est émerveillé : « *Hæc planc mirifica* « *sunt!* » dit-il. Comment cette lumineuse doctrine ne lui a-t-elle pas ouvert les yeux sur l'orthodoxie de son auteur? — Cf. Origen., *Homil. VI in Exod.*, n° 5. « Nullus ergo in diis similis Domino; « nullus enim invisibilis, nullus incorporeus, nullus immutabilis, « nullus sine initio et sine fine, nullus creator omnium, nisi Pater « cum Filio et Spiritu sancto. »

1 *Scholia in Matth.*, c. 27.

ment d'Alexandrie, signale quelques passages de ses écrits qui lui paraissent se rapprocher des opinions de Platon et d'Arius sur l'infériorité du Fils par rapport au Père. Il reconnaît cependant qu'en plusieurs endroits de ses œuvres, Clément tient sur les rapports du Père et du Fils un langage tout à fait orthodoxe; qu'il admet la parfaite divinité du Fils, et confesse que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul et même Dieu. Dans sa préface, Petau juge la doctrine de ce Père de la manière la plus favorable; il l'appelle « vir « laudatissimus. » et il affirme que ses ouvrages contiennent une profession de foi explicite, « *manifestam* « *professionem*, » sur l'unité de nature et la distinction des personnes (1).

Cependant Clément est un de ces Pères dont M. Duchesne se croit dispensé d'établir le désaccord avec la notion saine du dogme trinitaire, à raison des critiques dont ils ont été l'objet. Il se montre en cela plus sévère que Petau. Si seulement il daignait apporter quelque bonne raison à l'appui de cette condamnation sommaire? Il renvoie ses lecteurs à Photius (2); mais Photius, dans la critique qu'il fait d'un livre des *Hypotyposes* attribué à Clément, n'ose affirmer que Clément en soit véritablement l'auteur : « *Seu ipse*, dit-il, *seu quis alius* « *ejus personam indutus* (3). » Ces livres dont l'auteur met le Fils de Dieu au nombre des créatures, et nie la réalité de l'Incarnation, ne sont, d'après Photius, qu'un tissu de fables et d'impiétés : ils ne ressemblent en rien, dit-il, au livre du *Pédagogue* (4) ni à ceux des *Stromates* où sont même réfutées plusieurs des

(1) *Præf.*, c. IV, n. 2. — Cf. lib. III, c. VII, n. 11.
(2) Revue cit., p. 509, note 2.
(3) Photius, *Cod.* 109.
(4) Photius, *Cod.* 110.

erreurs contenues dans les livres des *Hypotyposes* (1). Il est donc certain que M. Duchesne s'est trompé en confondant les *Hypotyposes* lues par Photius avec celles de Clément que nous n'avons plus, mais dont saint Jérôme a fait le plus grand éloge (2).

J'ai dit, avec Petau, que Clément confesse en Dieu l'unité de nature et la distinction des personnes (3) : c'est la consubstantialité, la chose, sinon le mot. Voici, du reste, quelques passages de Clément d'Alexandrie traduits et commentés par Mgr l'évêque d'Angers, où la rectitude et la vivacité de la foi à la consubstantialité apparaissent revêtues du plus merveilleux langage :

« *Le Verbe*, dit Clément, *est Celui qui est dans Celui* « *qui est* (4). *L'image de Dieu, c'est son Verbe, Fils* « *véritable de l'Intelligence, Verbe divin, Lumière* « *archétype de la lumière; et l'image du Verbe, c'est* « *l'homme. — Le Verbe divin est le Dieu véritable,* « *qui s'est manifesté, et qui a été trouvé égal au* « *Maître de l'univers, parce qu'il était son Fils, et* « *que le Verbe était en Dieu* (5). » Voilà l'égalité du « Père et du Fils expressément énoncée, et toute idée « d'imperfection ou d'infériorité exclue sans la moin- « dre hésitation. Même doctrine dans le *Pédagogue*,

(1) Photius, *Cod.* 111.

(2) « Quid in illis libris indoctum, imo quid non e media philosophia est? » (*Epist. LXX, ad Magnum R.* et *De Viris illustr.*, c. 38. — Cf. Euseb., *Hist.* l. VI, c. 13 et 14.

(3) Voyez la magnifique prière qui termine le livre du *Pédagogue*.

(4) « Le terme de *consubstantiel* dont se servira le concile de « Nicée n'est, certes pas, dit Mgr d'Angers, plus énergique que la « formule de Clément; car ces mots : « Celui qui est, » désignent « le caractère suprême et absolu de la Divinité, l'existence par soi « ou l'aséité (*Clément d'Alexandrie*, p. 85). »

(5) *Cohort. ad Gent.*, n. X.

« qui s'ouvre par ce magnifique éloge du Verbe : « *Notre* « *précepteur est le Fils de Dieu, impeccable, irré-* « *prehensible, impassible, le Verbe, Dieu dans le* « *Père, Dieu sous forme humaine* (1). » Ailleurs le « Verbe est appelé « *le Dieu tout-puissant* (2). » — « *O le grand Dieu*, s'écrie Clément, en parlant de la « naissance de Jésus-Christ, *ô l'enfant parfait! Le Fils* « *est dans le Père, et le Père est dans le Fils* (3). » — « *Dieu n'a de haine pour aucune créature, ni le Verbe* « *non plus; car tous deux ne sont qu'une seule et* « *même chose, Dieu* (4). *Il est dit en effet : Au com-* « *mencement le Verbe était en Dieu, et le Verbe était* « *Dieu.* » — « Si ces paroles, conclut l'illustre évêque « d'Angers, n'expriment pas, outre la distinction per- « sonnelle, l'unité de nature ou la consubstantialité « du Père et du Fils, il faut renoncer à vouloir con- « naître la pensée d'un auteur quelconque (5). »

Cette conclusion s'impose à tous les esprits droits et sincères. Clément n'a point eu, sur les rapports du Père et du Fils, une foi différente de la nôtre : il a cru que le Père et le Fils ont la même nature, la même substance, puisqu'il a cru qu'ils sont une seule et même chose, un seul et même Dieu (6).

(1) *Pædagog.*, I, 2.
(2) Ibid., III, 7.
(3) Ibid., I, 5.
(4) Ibid., I, 8, « ἓν γὰρ ἄμφω ὁ θεός. »
(5) *Clément d'Alexandrie*, p. 283.
(6) Je citerai encore ce beau passage de Clément, où l'égalité naturelle du Fils et du Père est si nettement et si élégamment affirmée : « *Nunquam a sua excedit specula Dei Filius; non divisus,* « *non dissectus, non migrans e loco in locum; sed ubique semper* « *existens, nec ullo modo circumscriptus; totus mens, totus lumen* « *paternum, totus oculus, omnia videns, omnia audiens, omnia* « *sciens, potestate potestates perscrutans* (*Strom.* l. VII, c. 2.). »

f) La consubstantialité et saint Hippolyte.

C'est par une étrange distraction que M. Duchesne dit qu'il pourrait citer le jugement sévère de Petau sur Hippolyte(1). Il n'est pas question de saint Hippolyte dans le livre de Petau(2). Il en est parlé dans la préface seulement, et dans les termes les plus élogieux. Après avoir cité quelques passages du saint docteur, Petau donne carrière à son admiration : « Quod potest, « s'écrie-t-il, esse clarius summæ absolutæque divini- « tatis in Christo præconium? Nam et infinitum Deum « hunc esse prædicat, et immensum, et immutabilem, « et idem omnino cum Patre, quod ad naturam attinet, « cum sit ejus Filius, ideoque reipsa distinctus(3). » On pourrait alléguer, pour infirmer l'appréciation de Petau, que les livres cités par ce théologien ne sont point de saint Hippolyte; il n'en demeure pas moins certain, malgré l'affirmation contraire de M. Duchesne, que loin de blâmer la doctrine de ce Père, Petau lui a donné les plus grands éloges.

Les a-t-il mérités? trouve-t-on dans les écrits authentiques de saint Hippolyte d'incontestables témoignages de sa foi à la consubstantialité ? Assurément.

Il appelle le Verbe « le Fils unique de Dieu, Dieu de « Dieu(4), » comme l'a fait le concile de Nicée. Il dit que « le Fils est la puissance de Dieu et du Père, qu'il « est Dieu par sa nature(5). »

(1) Revue citée, p. 509.

(2) J'ai sous les yeux l'édition de Paris, 1644.

(3) *Præf.*, c. IV, n. 2. Petau cite les traités *Contr. Beron. et Helic.*

(4) *In Genes.* XLIX, 24-26; Patrol. Migne t. X, c. 597.

(5) Ibid., 16-20. Cf. Patr. t. X, c. 601, note 10.

Si Jésus-Christ a reçu un nom au-dessus de tout nom, il n'a fait qu'entrer en possession, dans sa nature humaine, de ce qui lui appartient *essentiellement* et *inséparablement* comme Dieu, de toute éternité : « Semper enim, dit-il, erat in gloria divina, qui ante « omne ævum et tempus atque ante mundi constitu- « tionem proprio Patri coexistit(1). »

Lors donc que, dans son admirable traité contre Noët, où il expose si parfaitement le dogme de la Trinité, saint Hippolyte parle de la génération du Verbe(2), ses paroles ne peuvent s'entendre d'une génération temporelle, puisqu'il affirme ici que le Verbe coexiste au Père de toute éternité.

Je serais trop long si je voulais citer tous les textes de saint Hippolyte où la consubstantialité se trouve affirmée de manière à ne laisser aucun doute sur la foi du saint docteur à l'unité de substance des personnes divines. Il faut lire tout le traité contre Noët. Je n'en rapporterai que cette seule phrase où il explique l' « *Ego* « *et Pater unum sumus* » en ces termes : « Τὸ γὰρ « ἐσμὲν » οὐκ ἐφ' ἑνὸς λέγεται. ἀλλ' ἐπὶ δύο πρόσωπα ἐδείξεν « δύναμιν δὲ μίαν(3). » — « Illud enim « sumus » non « dicitur de uno; sed sic dixit, quia duas personas de- « monstravit, unam autem potentiam, sive virtutem. »

Ces deux lignes suffiraient à elles seules pour la démonstration de ma thèse(4).

(1) *In Genes.* XLIX, Patrol. tom. X, col. 600.

(2) Patrol. tom. X, col. 817. N. 10.

(3) Ibid., col. 813, n. 7.

(4) Le cardinal Newman reconnaît la foi de saint Hippolyte à l'Homoüsion. — *Mémoire sur les causes de l'arianisme*, dans les *Tracts theological and ecclesiastical*, édit. 1881, p. 271.

g) La consubstantialité et Tertullien.

Voici le jugement du P. Petau sur la doctrine de Tertullien touchant la Trinité : « Ex latinis vetustissi-
« mis occurrit Tertullianus; cujus in scriptis vera pel-
« lucet Trinitatis fides... In libro contra Praxeam, ad-
« versus Patripassianos disserens, qui *unicum Deum*
« *non aliàs putabant credendum, quam si ipsum*
« *eumdemque et Patrem et Filium et Spiritum sanc-*
« *tum dicant,* his fidei regulam opponit quæ tres
« agnoscit, *non statu, sed gradu; nec substantia, sed*
« *forma; nec potestate, sed specie : unius autem*
« *substantiæ, et unius statûs et unius potestatis :*
« *quia unus Deus, ex quo et gradus isti, et formæ,*
« *et species, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus*
« *Sancti deputantur.* Addit *et numerum sine divi-*
« *sione pati.* Mox *Filium de substantia esse Patris*
« affirmat(1). »

Ainsi dans ce passage, de l'aveu de Petau, Tertullien professe manifestement la vraie foi sur la Trinité, et, en particulier, il y exprime de la manière la plus précise la doctrine de la consubstantialité; pour lui, les trois personnes ont la même substance, et le Fils est consubstantiel au Père, « *de substantia Patris.* »

J'ajouterai à cette citation faite par Petau, celle d'un autre endroit de Tertullien où ce Père affirme, dans les termes les plus clairs et les plus explicites, la dis-

(1) *Præfat.*, c. V, n. 1. — Dans le premier livre de son ouvrage c. V, n. 4, Petau reproche à Tertullien de n'avoir pas cru à l'éternité du Verbe; et dans le deuxième livre (c. IX, n. 5) il cite deux textes de Tertullien pour prouver l'éternité du Verbe. On ne peut mieux se réfuter soi-même.

tinction réelle des trois personnes divines et leur consubstantialité. A propos de cette parole de Jésus-Christ : « *Ego et Pater unum sumus*, » Tertullien raisonne ainsi contre les Patripassiens :

« C'est sur ce terrain que voudraient s'établir des in-
« sensés, ou, pour mieux dire, des aveugles. Ils ne
« voient pas, d'abord, que *mon Père et moi* signifie
« qu'il y en a deux ; ensuite que *nous sommes* n'indique
« pas une seule personne, puisque le verbe est au plu-
« riel ; et enfin qu'il est dit *nous sommes une seule*
« *chose*, mais non pas *nous sommes un seul*. S'il était
« écrit *nous sommes un seul*, leur opinion en rece-
« vrait quelque appui. *Un*, en effet, paraît signifier le
« nombre singulier. En outre, *deux* réclamaient le
« genre masculin. Au lieu de cela, il est dit *une seule*
« *et même chose*, au neutre, comme pour affirmer non
« pas le nombre singulier, mais l'unité, la ressem-
« blance, l'union, l'amour du Père qui chérit le Fils,
« et la soumission du Fils qui obéit à la volonté du Père.
« Cette parole, *mon Père et moi nous sommes une*
« *seule et même chose*, prouve qu'il y en a deux qu'elle
« égale en les unissant... Ainsi la connexité du Père
« dans le Fils et du Fils dans le Paraclet forme trois
« personnes inséparables, qui procèdent l'une de l'autre,
« de telle manière que trois sont une seule et même
« chose, mais ne sont pas un seul, selon qu'il a été
« dit : *mon Père et moi, nous sommes une seule et*
« *même chose ;* ce qui implique l'unité de substance,
« mais non l'unité de nombre (1). »

Est-ce assez clair? Je termine par ce mot de Tertullien : « *Ubique teneo unam substantiam in tribus*

(1) *Adv. Prax.*, XXII, XXV. — Cf. *De Pudicit.*, XXI ; *Apolog.*, XXI ; *contr. Marc.*, l. III, c. 6.

« *cohærentibus* (1). » Si ce n'est pas la consubstantialité, il ne faut la chercher nulle part (2).

h) La consubstantialité et saint Théophile d'Antioche.

Nous l'avons vu plus haut (3), Petau a rendu justice à Théophile d'Antioche, et reconnu, dans sa préface, la pureté parfaite « *sine ulla labe* » de ses doctrines qu'il avait d'abord traitées d'absurdes.

Cette rétractation de Petau est parfaitement justifiée par l'étude des œuvres de Théophile. Il a nettement professé l'éternité et la consubstantialité du Verbe. L'école rationaliste allemande, dont les errements sur ce point ont été suivis par un certain nombre de critiques catholiques, notamment par M. Duchesne, a attribué à Théophile une théorie de la génération temporelle du Verbe, qu'il aurait empruntée à saint Justin. Dans mon étude sur *les Pères apologistes et le dogme de la Trinité* (4) je crois avoir démontré que saint Justin a très expressément enseigné la génération éternelle du Verbe telle que nous la professons nous-mêmes. Si Théophile a suivi sa doctrine, il a dû croire, lui aussi, que le Verbe est engendré de toute éternité ; et il serait facile de démontrer que la distinction qu'il indique dans ses écrits, entre le Verbe intérieur et le Verbe proféré à l'extérieur pour la création, n'implique

(1) *Adv. Prax.*, XII.

(2) « Tertullien s'exprime très clairement sur l'Homoüsion, » dit le cardinal Newman : « Especially is he clear upon the Homoüsion. » Op. cit., p. 275.

(3) *Revue des Sciences ecc.*, nº de juin, p. 508.

(4) *Revue des Sciences ecc.*, nº d'août 1882, 2e partie, § 4 et 5.

(5) *Ad Autolyc.*, l. II, c. 22, p. 118.

pour lui ni deux états réels du Verbe, ni sa génération temporelle avant et pour la création. Je n'ai point à m'occuper ici de cette question, mais de la consubstantialité seulement.

Or, que Théophile ait cru à l'éternité et à la consubstantialité du Verbe, nous en avons la preuve incontestable dans ses *Commentaires sur les Évangiles*, ouvrage dont on ne possède qu'une traduction latine incomplète, mais antérieure à l'an 250, et qui passait jusqu'ici pour une œuvre apocryphe de Théophile. Cette critique à *priori* qui ne voit rien qu'à travers ses théories sur l'évolution du dogme, renvoyait la composi- des *Commentaires* à la dernière moitié du Ve siècle, (1) sous ce prétexte que la doctrine des deux natures en Jésus-Christ s'y trouve expressément formulée ; comme si on n'avait pas cru cette vérité avant qu'elle fût attaquée par les hérétiques. Les savantes recherches du docteur Zahn (2) ont restitué à Théophile la propriété de son œuvre : les *Commentaires* sont certainement de lui, et nous pouvons y chercher sa pensée sur la question qui nous occupe.

« *Margarita pretiosa*, dit-il, *est Trinitas sancta*, « *quæ dividi non potest, nam in unitate consistit* (3). » Voilà bien la consubstantialité, ou l'unité de nature des trois personnes.

Jésus-Christ, selon Théophile, est aussi véritablement le Fils de Dieu, en sa nature divine, qu'il est, comme homme, le Fils de sa mère : « *Per Patrem* « *Deus, et per matrem homo* (4). » Ce texte prouve la

(1) Otto, *Theophili episc. opp.* Præf. p. VIII.

(2) *Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien*, Erlangen, 1883.

(3) *Commentar.* l. I, n. 11, p. 44. Edition Zahn.

(4) Ibid., n. 17, p. 49. — Cf. l. IV, n. 8, p. 83.

foi de l'auteur à la génération divine du Verbe et à sa consubstantialité avec le Père.

Mais voici un texte encore plus expressif, s'il se peut, et auquel il n'y a rien à répliquer, tant il est clair et précis. C'est à propos de cet endroit de l'Évangile où Jésus-Christ, parlant du jour du jugement dernier, dit : « *De die autem illa vel hora nemo scit* (1). » Théophile le commente ainsi : « *Cæterum Filius Dei,* « *qui Deus ex Deo est, hoc ignorare non poterat,* « *quippe dixit :* « *Omnia Patris mea sunt.* » *Si ergo* « *natura Patris in Filio erat, scientiæ natura non* « *degenerare poterat; ergo divinitas una Patris et* « *Filii diem et horam noverat, quam creavit* (2). » Théophile affirme ici que le Fils possède la même science que le Père ; et la raison qu'il en donne, c'est que le Fils a la nature du Père, et que la divinité, qui est unique, leur est commune. Ce langage doit satisfaire les esprits les plus difficiles à contenter.

i) La consubstantialité et Athénagore.

Athénagore nous a donné un témoignage manifeste de sa foi à la consubstantialité, que j'ai déjà cité dans mon étude sur *les Pères apologistes* (3). Je reproduis ce passage : « Pour nous, dit-il, nous croyons « qu'il est nécessaire, pour être sauvés, de connaître « Dieu et son Verbe, de savoir quelle est l'unité du Fils « et du Père, la communion du Père avec le Fils, ce « que c'est que l'Esprit, quelle est l'union des trois et

(1) *Matth.*, XXIV, 36.
(2) *Comment. r.* l. 1, n. 29, p. 58.
(3) *Revue des Sciences eccl.*, n. de juillet 1882, p. 37.

« la distinction dans l'unité, de l'Esprit, du Fils et du « Père (1). »

« Voilà, dit Mgr l'évêque d'Angers (2), comment un « siècle et demi avant le concile de Nicée, le philo- « sophe athénien exprimait le dogme de la Trinité en « termes formels et précis. On ne saurait rien désirer « de plus explicite que cette profession de foi dont il « serait difficile de dépasser la rigueur. Le mot « per- « sonne » n'y est pas ; mais il ne se trouve pas davan- « tage dans le symbole de Nicée, que personne n'a « suspecté d'arianisme. De même le mot consubstan- « tiel n'est pas employé par Athénagore ; mais l'idée « qu'il exprime est reproduite dans l'apologiste jus- « qu'à satiété (3). »

Petau qui, dans son premier livre sur la Trinité, avait si mal apprécié la doctrine d'Athénagore, cite, dans son troisième livre, en faveur de la divinité de Jésus-Christ, un texte du même Athénagore, où la consubstantialité est formellement exprimée : « Athenagoras, « dit-il, in *Legatione pro christianis*, quam M. Aure- « lio, et L. Commodo Imperatoribus obtulit, *Filium* « *Dei Verbum esse Patris* affirmat *in specie et* « *efficientia* (ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ). — *Nam ab ipso* « *et per ipsum omnia esse facta* : *cum sint unum* « *Pater et Filius*, *sitque Filius in Patre*, *et Pater in* « *Filio* (4). » Dire que le Père et le Fils sont *un*, n'est-

(1) *Legat. pro Christ.*, n. 12.

(2) *Les Apologistes chrétiens au IIe siècle*, p. 141.

(3) « Qui donc, s'écrie Athénagore, ne sera étonné qu'on nous « fasse passer pour athées, nous qui reconnaissons Dieu le Père, « Dieu le Fils et l'Esprit-Saint, qui affirmons leur puissance « dans l'union et leur distinction dans l'ordre? » (*Leg. pro Christ.*, n. 10.).

(4) *De Theol. dogm.*, t. II, l. III, c. XI, n. 15. — Le passage cité par Petau est tiré de la *Leg. pro Christ.*, n. 10.

ce pas affirmer explicitement leur consubstantialite?

M. Duchesne, dans le travail qui fait le sujet de ma critique, reproche à Bossuet de ne « jamais discuter sérieusement les textes(1) ; » et il allègue en preuve l'argumentation de l'évêque de Meaux sur un texte d'Athénagore(2). Il se trompe : Bossuet, dans son *VIe Avertissement*, cite et discute longuement des passages des Pères et notamment le passage d'Athénagore visé par M. Duchesne (3). Ce serait plutôt M. Duchesne qui mériterait le reproche qu'il fait à Bossuet; car il juge et condamne sans citer ni discuter les textes. Je voudrais qu'il prît la peine de justifier par des textes le jugement qu'il a emprunté à Petau sur Athénagore, et qu'il donne à ses lecteurs comme le dernier mot de la critique historique sur la doctrine trinitaire de ce Père.

j) La consubstantialité et Tatien.

Le *Discours aux Grecs* est le seul écrit qui nous reste de Tatien. Plus préoccupé de convaincre les païens de l'absurdité de leur polythéisme idolâtrique, que de leur exposer en détail la théologie chrétienne, Tatien n'a parlé qu'en passant des rapports du Verbe avec le Père. Cependant il en dit assez pour que nous soyons convaincus de sa foi à l'éternité et à la consubstantialité du Verbe.

Pour lui le Verbe est éternel : puisqu'il affirme qu'avant que rien fût créé, le Verbe était en Dieu « τὸν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως ἀυτὸς καὶ ὁ λόγος (4). » Pour lui le

(1) *Les Témoins antenicéens*. Revue cit., p. 535.
(2) Ibid., p. 584.
(3) *VI Avertiss.*, p. 68 et suiv., edit. Vivès.
(4) *Orat. ad Graec.*, n. 5.

Verbe est consubstantiel; car il explique fort clairement que le Verbe n'est point engendré par une séparation, mais par une participation de la substance du Père « Γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατ' ἀποκοπήν. » Il se sert, pour mieux faire comprendre sa pensée, de la comparaison d'un flambeau qui communique sa lumière sans la perdre (1); de sorte que pour Tatien, comme pour saint Justin son maître, le Verbe est *lumière de lumière:* expression si propre à formuler la génération consubstantielle du Verbe, que le concile de Nicée la consacrera pour toujours. Tatien dit, dans un autre endroit, que le Verbe est « la lumière de Dieu (2). »

Je sais que Petau reproche à Tatien d'avoir, dans l'endroit que j'ai cité plus haut, appelé le Verbe l'*œuvre* de Dieu; mais ce mot *œuvre* n'est pas seul dans Tatien; il est accompagné du mot *premier-né* « ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός. » Un fils est l'œuvre de son Père; ainsi le Verbe est l'*opus primogenitum Patris*. Cette façon de parler, tout originale qu'elle est, n'a rien d'inexact, et n'implique aucune infériorité du Fils par rapport au Père, au point de vue de la nature. (3) On pourrait aussi l'expliquer avec saint Athanase (4) et saint Paul, en ce sens que, dans les desseins de Dieu, le Verbe créateur devait être « *primogenitus ex multis fratribus*, (5) » en communiquant aux créatures « *spiritum adoptionis filiorum.* (6) » Mais rien dans le lan-

(1) Ibid.

(2) Ibid., n. 13.

(3) Le cardinal Newman dit que Tatien suit saint Justin dans la profession de l'Homoüsion : « Tatian follows his master in professing the Homoüsion (Oper. cit., p. 253). »

(4) *Orat.* III *contr. Arian.*, n. 9.

(5) *Rom.*, VIII, 29.

(6) *Rom.*, ibid., 15.

gage de Tatien n'autorise à penser qu'il ait regardé le Verbe comme une créature.

k) La consubstantialité et saint Justin.

Mes lecteurs me permettront de les renvoyer à mon étude *sur les Pères apologistes*, où je crois avoir mis hors de doute, par les textes même de saint Justin, la parfaite conformité de sa doctrine avec le dogme de la consubstantialité. (1)

Je leur signalerai particulièrement le passage du *Dialogue avec Tryphon* que j'ai cité, (2) et sur lequel Mgr l'évêque d'Angers fait les réflexions suivantes : « Il serait difficile de mieux exprimer la distinction des « personnes dans l'unité de nature. Le philosophe « chrétien dit en propres termes que « le Verbe est « Dieu Fils de Dieu ; » donc la nature divine lui est « communiquée par le Père. De plus, il établit avec une « insistance toute particulière « que la substance du « Père n'éprouve ni amoindrissement, ni division ; » « donc elle reste une et la même dans le Père et le « Fils. Mais si l'unité de la nature divine et la consubs- « tantialité du Verbe sont clairement enseignées dans « ces deux passages, la distinction réelle des personnes « y est encore formulée avec plus de netteté, s'il est « possible... Cette exposition est d'une orthodoxie « tellement irréprochable que, deux siècles plus tard, « le concile de Nicée, voulant définir contre les ariens

(1) *Revue des Sciences eccl.*, n° d'août 1882. — Deuxième partie, § 1, 2 et 3.

(2) Ibid. p. 107 et 115 ; n°s 528 et 129 du *Dialogue*.

« la doctrine du Verbe, a fait usage des mêmes expres-
« sions que saint Justin (1). »

L) La consubstantialité et saint Ignace.

Nous voici arrivés aux Pères apostoliques, sans avoir perdu un seul des anneaux qui forment la chaîne de la tradition catholique sur la consubstantialité du Verbe. Quand même nous ne trouverions plus aucune trace de ce dogme dans les rares monuments écrits qui nous restent des temps antérieurs à saint Justin, nous pourrions, en nous appuyant sur les témoignages du IIe siècle, conclure à l'identité de la foi du Ier. Tous les Pères que j'ai cités jusqu'ici ne font autre chose, en effet, que de répéter l'enseignement qu'ils ont reçu de leurs devanciers; il n'ont point réformé ce qui a été dit avant eux, et après eux, l'Église loin de réprouver leur doctrine, l'a regardée comme l'expression de la foi des premiers jours.

Recueillons cependant les rayons de lumière épars dans les œuvres qui nous restent de ces disciples des apôtres, de ces Pères apostoliques, qui n'écrivaient pas pour dogmatiser, mais pour exhorter ; et qui se préoccupaient bien plus de fortifier la foi et le courage des chrétiens menacés par les hérétiques et placés sous le fer des bourreaux, que de discuter des questions théologiques.

(1) *Saint Justin*, par Mgr Freppel, p. 361, 362. — Le cardinal Newman ne doute nullement que saint Justin ait cru à l'éternité et à la consubstantialité du Verbe : « I have no doubt, dit-il, of his holding the coeternity and consubstantiality of the Word (Op. cit., p. 250, Cf. ibid., p. 252.) »

Le premier qui se présente à nous est l'illustre saint Ignace d'Antioche. Nous n'avons de lui que des lettres écrites à la hâte, sur le chemin du martyre. Il y insiste particulièrement sur la divinité de Jésus-Christ qui était attaquée de son temps par les ébionites et les judaïsants : « Il n'y a, dit-il, qu'un Dieu, qui s'est manifesté par « Jésus-Christ son Fils (1) ; » et « Jésus-Christ est notre « Dieu conçu de la Vierge Marie (2). »

Jésus-Christ est éternel en tant que Dieu : « il était « avec le Père avant les siècles (3) ; ». — « il est le « Verbe éternel du Père (4) » — « l'éternel, l'impas- « sible, l'invisible (5). » — « Il a la même gloire que le Père, dont il est le Fils unique (6). »

Appeler Jésus-Christ Dieu, alors qu'on ne reconnait qu'un seul Dieu, lui donner les attributs essentiels et incommunicables de la divinité, c'est bien affirmer que le Fils et le Père ont la même nature, la même divinité, qu'ils sont, en un mot, consubstantiels. Le soin même que saint Ignace prend d'établir l'existence des deux natures en Jésus-Christ est une preuve qu'il croit Jésus-Christ aussi véritablement fils consubstantiel du Père, qu'il le croit fils consubstantiel de Marie (7). Il n'est donc pas besoin d'un grand effort de logique pour

(1) Εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος (*Ad. Magnes*, c. 8).

(2) Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας (*Ad Ephes.* c. 18).

(3) *Ad Magnes.*, c. 6.

(4) *Supra*, note 1.

(5) *Ad Polycarp.*, c. 3.

(6) *Ad Roman.*, titul.

(7) Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν (*Ad Ephes.*, c. 7).

conclure de ces affirmations du saint martyr d'Antioche, qu'en mourant pour Jésus-Christ, il croyait mourir pour son Dieu.

m) La consubstantialité et Hermas.

La doctrine d'Hermas sur la Trinité et l'Incarnation a été l'objet de très graves accusations de la part de M. Duchesne, il y a quelques années (1). Ces accusations empruntées aux rationalistes allemands, particulièrement à M. Harnack, et reproduites par M. Funk, dans son édition des *Pères apostoliques* (2), ne reposent que sur une fausse interprétation du texte de l'auteur. Je renvoie mes lecteurs à la critique que j'en ai faite (3) et qui doit être assez sérieuse, puisque les parties intéressées ne m'ont répondu que par des railleries. (4)

J'ai cependant pour moi le P. Petau dont M. Duchesne fait tant de cas. Voici ce qu'il dit du *Pasteur* d'Hermas. Après avoir cité les auteurs canoniques du Nouveau-Testament comme témoins du dogme de la Trinité, il ajoute : « Præter hos liber est Pastoris, qui Hermæ « inscribitur; qui, cujusquemodi sit (nam de statu ejus « merito dubitari video) ad id tamen quod modo agitur « inutilis non est; quippe qui ab vetustissimis laudatur « Scriptoribus : ut ab Irenæo, qui etiam pro Scripturæ

(1) *Revue du Monde catholique*, n° du 15 avril 1880.

(2) Tubingue, 1878, p. 458.

(3) Voyez mes brochures : *L'Orthodoxie du livre du Pasteur*, et : *Un dernier mot sur l'Orthodoxie d'Hermas*, Paris, Victor Palmé, éditeur, 76, rue des Saints-Pères, 1880.

(4) M. Duchesne, *Bulletin critique*, n. du 1 juillet 1880; M. Funk, *Literarische Rundschau*, n° du 1 mars 1881.

« libro citavit, ut animadvertit Eusebius; et a Cle-
« mente Alexandrino, Origene, Tertulliano, Athanasio,
« qui eum vocat ὠφελιμωτάτην βίβλον, *librum utilissimum;*
« et ab Hieronymo post Apostolos memoratur: nec ab
« ulla hæresis falsive, *maxime de Trinitate*, dogmatis
« insimulatus est. »

Petau cite des passages d'Hermas pour prouver qu'il a affirmé l'unité de Dieu et la divinité du Fils et du Saint-Esprit. Il conclut en disant : « Ita non obscuris
« lineamentis expressa est doctrina Trinitatis illo in
« libro : quem *apud quasdam Græciæ ecclesias etiam*
« *publice lectum, et revera utilem esse, multosque de*
« *eo Scriptorum veterum usurpasse testimonia*, scri-
« bit Hieronymus (1). »

M. Duchesne répondra, sans doute, que Petau n'avait pas sous les yeux le texte grec. Mais la Ve similitude, sur laquelle M. Duchesne bâtit son argumentation, est tout entière dans la version latine que Petau a étudiée ; et le passage que le texte grec a servi à rétablir, ne modifie en rien l'ensemble de cette similitude. Comment du reste, saint Athanase, dont l'orthodoxie était si délicate, aurait-il approuvé le *Pasteur* d'Hermas, si celui-ci avait confondu, comme le prétend M. Duchesne, le Fils avec le Saint-Esprit, et fait des deux une seule et même personne?

Hermas ne fait point de dogmatique ; son ouvrage est écrit dans un but tout moral : ses visions, ses préceptes, ses similitudes ne tendent qu'à la pratique des vertus chrétiennes. Cependant il s'y trouve quelques passages qui suffisent à prouver que pour Hermas, le Fils de Dieu est Dieu comme son Père.

(1) *Præfat.*, c. II., nº 6.

Lorsque Hermas s'étonne de voir le Fils de Dieu assimilé à un serviteur, dans une des comparaisons que lui expose son céleste interlocuteur (1), celui-ci lui répond : « *In servili conditione non ponitur Filius* « *Dei : sed in magna potestate et imperio.* » Ailleurs, le même ange lui dit : « *Filius Dei omni creatura* « *antiquior est, ita ut in consilio Patri suo adfuerit* « *ad condendam creaturam.* » (2) Sur quoi Petau fait cette réflexion : « Jam hæc primaria est divinitatis « nota. Nihil enim inter Deum et creaturam medium « est : quidquid autem est creatum, id in servili condi- « tione censetur. Itaque hoc argumento multum Patres « contra arianos utuntur (3). »

Ainsi pour Hermas le Fils de Dieu a la même puissance que son Père (4); il est éternel, puisqu'il n'est pas créature, mais créateur ; il est donc Dieu. On peut donc sans témérité mettre Hermas au nombre des croyants à la consubstantialité du Verbe.

o) *La consubstantialité et saint Polycarpe.*

Petau cite la magnifique prière adressée à Dieu par le saint évêque de Smyrne, du bûcher même de son martyre : « O dilecti et benedicti filii tui Jesu Christi « Pater, de omnibus te laudo, te benedico, te glorifico, « per sempiternum Pontificem Jesum Christum dilec- « tum Filium tuum : per quem tibi cum ipso, in Spiritu

(1) *Ve Similit.*, c. 6.
(2) *IXe Similit.*, c. 12.
(3) *Præf.*, c. II, n. 6.
(4) « *Nomen Filii Dei magnum et immensum est*, dit encore Hermas, *et totus ab eo sustentatur orbis* (*IXe Simil.*, n. 14.) »

« sancto, gloria nunc, et in futura sæcula sæculorum,
« Amen (1). »

Sur quoi l'illustre jésuite fait ce commentaire : « In
« hac precatione, absoluta continetur Trinitatis con-
« fessio. Siquidem et Filius Dei propria et exquisita
« ratione intelligendus est; et trium in eamdem for-
« mulam ac communionem, gloriæ complexio, naturæ
« ac divinitatis unitatem et æqualitatem personarum
« significat (2). »

p) La consubstantialité et saint Clément de Rome.

Dans sa première lettre aux Corinthiens, saint Clément voulant faire sentir à ses lecteurs l'importance d'un conseil qu'il va leur donner, use d'une sorte de serment analogue à celui qu'on lit en plusieurs endroits de l'Ancien-Testament : « *Vivit Dominus* (3). » Or, il réunit dans ce serment, fait au nom du Dieu unique, les trois personnes de la Trinité : « *Vivit Deus, et*
« *Dominus Jesus Christus, et Spiritus sanctus* (4). »
D'où nous devons conclure qu'il regardait les trois comme n'étant qu'un seul et même Dieu.

Petau faisant allusion à ce passage de Clément, cité par saint Basile : « *An non unum Deum habemus, et*
« *unum Christum, et unum Spiritum gratiæ effusum*
« *in nos ?* » trouve dans ce langage l'expression de la foi à l'égalité et à l'unité divine des personnes : « quæ
« non diceret, ajoute-t-il, nisi æquales et ὁμοτίμους illos
« faceret (5). »

(1) Ap. Euseb., H. E. l. IV, c. 14.
(2) *Præfat.*, c. II, n. 9.
(3) I *Reg.* XIV, 39 etc.
(4) I *Corinth.*, n. LVIII.
(5) *Præfat.*, c. II, n. 7.

II.

Voilà les preuves de ma thèse; sont-elles valables?

N'imposons pas à la démonstration de l'orthodoxie des Pères de l'Église d'autres conditions que celles que dictent la raison, le bon sens. On doit les supposer orthodoxes jusqu'à preuve certaine du contraire. Or, non-seulement aucun d'eux n'a nié la consubstantialité du Verbe, mais tous l'ont ou explicitement ou implicitement affirmée dans les passages que je viens de citer.

Donc ils y croyaient; car la consubstantialité n'est pas une découverte de l'esprit humain, le résultat de l'application de la raison aux données de la révélation; la consubstantialité est, ainsi que je l'ai démontré plus haut, une partie essentielle, constitutive du dogme de la Trinité. Les Pères n'ont pu la découvrir; s'ils l'ont affirmée, çà été de leur part un acte de foi.

Si donc il est arrivé à quelques-uns des Pères anténicéens dont j'ai cité les témoignages en faveur de la consubstantialité, de s'exprimer parfois sur ce même point de doctrine en des termes dont la clarté laisse quelque chose à désirer, on n'en peut rien conclure contre la sincérité et la pureté de leur foi : le témoignage formel qu'ils lui ont rendu a toujours sa valeur. Il faut alors expliquer les endroits un peu obscurs de leurs écrits par ceux qui donnent une pleine lumière. C'est une règle de critique dont Mgr Freppel a fait ressortir toute la sagesse, à l'occasion des écrits de saint Justin. « Supposons, dit-il, que saint Justin se soit ser-
« vi d'expressions peu exactes pour rendre le dogme

« de la Trinité? Que s'ensuivra-t-il de là en bonne lo-
« gique? Il est évident que pour connaître la véritable
« pensée d'un auteur quelconque, il faut avoir égard
« à l'ensemble de sa doctrine plutôt qu'à un mot ou à
« une phrase isolée que le reste explique suffisam-
« ment. Il faudrait désespérer de pénétrer jamais le
« sentiment d'un écrivain, si une métaphore mal choisie
« suffisait pour obscurcir des textes d'une transpa-
« rence parfaite..... Ce que les règles d'une saine cri-
« tique prescrivent en pareil cas, c'est de constater le
« fond de la croyance par des passages d'une clarté
« irrécusable, puis d'expliquer par eux ce qui est
« moins formel ou plus enveloppé (1). »

Il faut de plus, pour saisir la portée de certaines expressions des Pères sur la Trinité, se bien rendre compte des circonstances dans lesquelles ils ont écrit, et de la nature des erreurs qu'ils se proposaient de réfuter. Lorsqu'ils ont pour but de maintenir contre les païens le dogme de l'unité divine, ils peuvent quelquefois exagérer leurs expressions jusqu'à paraître favoriser le sabellianisme; au contraire, dans leur polémique contre les sabelliens et les judaïstes, ils accentuent parfois si énergiquement la distinction des personnes, qu'on pourrait être tenté de les accuser de tomber dans l'extrême opposé de l'hérésie qu'ils combattent. On se tromperait certainement si l'on voulait rigoureusement trouver en ces expressions la juste mesure de leur doctrine; il faut les rectifier en les comparant aux endroits où leur pensée s'affirme dans toute sa précision.

(1) *Saint Justin*, p. 366, 367. Voir toute la 18e leçon : Orthodoxie de saint Justin dans sa doctrine du Verbe.

M. Duchesne s'efforce, en établissant une comparaison entre les affirmations des Pères et celles des semi-ariens sur les rapports du Verbe avec le Père, de prouver que les idées des uns n'étaient pas plus exactes que celles des autres (1). Cette conclusion n'est pas logique. De ce qu'un Père anténicéen, réfutant le sabellianisme, se trouve avoir parlé comme ont fait plus tard les semi-ariens, on ne peut en conclure que ce Père était imbu des mêmes erreurs que ces hérétiques. Telle expression qui était inoffensive dans la bouche de saint Justin, est devenue fausse et dangereuse sur les lèvres de Basile d'Ancyre. L'orthodoxie d'une proposition, tant qu'elle n'a point été l'objet d'une décision doctrinale de la part de l'Église, dépend absolument du sens que son auteur attache aux expressions qu'il emploie. Quand le pape Honorius défendait de parler soit d'une soit de deux *opérations* en Jésus-Christ, il tenait un langage inoffensif, parce que le mot d'*opération* n'avait point encore été restreint au sens de *volonté* par les monothélites ; ce n'est que dans la suite qu'il est devenu condamnable et qu'il a été justement condamné. Ainsi en est-il de quelques expressions qu'on s'étonne parfois de rencontrer dans les écrits des Pères, mais qui n'intéressent en rien la pureté de leur foi (2).

Une autre remarque dont il faut tenir compte dans l'étude des Pères des premiers siècles, c'est que leurs écrits ne sont pas des thèses d'école, des solutions proposées en réponse au grand problème que M. Duchesne a cru découvrir dans l'histoire de cette époque ;

(1) Loc. cit., p. 497.
(2) V. Saint Jérôme. *Advers. Rufin*, l. II.

ce sont des œuvres de polémique. Les Pères, ainsi que le fait remarquer Mœhler n'ont écrit que contraints par une sorte de nécessité (1). Leurs écrits ont donc un but spécial et restreint, et ce serait se tromper étrangement que d'y vouloir trouver toutes choses, ou même tout ce qu'on peut dire sur une chose. Ils ne disent pas tout ce qu'ils auraient pu dire : soit parce qu'ils n'y voyaient aucune utilité, soit parce que tout dire eût été dangereux. Ainsi, les Pères des premiers siècles parlent peu de la Trinité, par ménagement pour la grossièreté d'esprit des païens ; ainsi Denys d'Alexandrie s'abstient en certaines circonstances d'user du terme ὁμοούσιος, et saint Basile croit devoir, pendant quelque temps, ne rien dire de la divinité du Saint-Esprit : tous deux ne suivant en cela que les inspirations de leur prudence pastorale. Évidemment il ne faut pas prendre leurs écrits pour des manuels de théologie ; et, si nous les consultons, ce doit être avec la même simplicité que leurs auteurs ont apportée à les composer.

Enfin, l'absence de terminologie dogmatique est une excuse pour les imperfections qu'on rencontre dans les expositions dogmatiques des Pères. Chaque auteur étant, la plupart du temps, réduit à créer lui-même les expressions dont il voulait revêtir sa pensée, cette nécessité a pu et a dû causer des équivoques, des variations apparentes dans les divers ouvrages d'un même Père, et des contradictions plus apparentes que réelles entre divers Pères qui sont d'ailleurs parfaitement d'accord sur le fond des choses.

1 *Athanase-le Grand*, tom. 1, 195, 196.

CONCLUSION

Mes lecteurs voient maintenant combien est fragile la thèse de M. Duchesne sur la place que la consubstantialité tient dans les dogmes; combien il s'éloigne de la vérité historique, en soutenant que la consubstantialité était inconnue à la plupart des écrivains anténicéens. L'étude que je viens de faire sur les textes des Pères établit, au contraire, l'unanimité de leur foi à cette vérité fondamentale du Christianisme. Elle nous conduit à une conclusion identique à celle que saint Augustin tirait de la lecture des Pères ses prédécesseurs. Ce grand docteur, qui appelle quelque part la Trinité le commencement de la foi « initium fidei(1), » affirme que *tous* les écrivains catholiques plus anciens que lui, et dont il a pu lire les livres, ont professé la consubstantialité : « Omnes quos legere potui, qui ante « me scripserunt de Trinitate, quæ Deus est, divino- « rum Librorum veterum et novorum catholici tracta- « tores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, « quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius ejus- « demque substantiæ inseparabili æqualitate divinam « insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed « unus Deus(2). » Saint Athanase et saint Basile ont le même sentiment(3).

La thèse de M. Duchesne n'a donc pour elle ni la théologie, ni l'histoire, ni l'autorité. Il a essayé de s'autoriser des sentiments de Petau; mais, nous l'avons vu, ce théo-

(1) *De Trinitate*, l. 1, c. 1.
(2) Ibid., c. 7. — Cf. c. 4.
(3) Athanas., *Epist ad Adelph*, n. 6. — Basil., *De Spirit. sancto*, c. 27. M. Fouillée, dont le témoignage ne peut être suspecté de partialité, affirme que « *dès le commencement*, la notion d'égalité consubstantielle apparaît chez les Pères (*La Philosophie de Platon*, t. II, p. 443). »

logien a abandonné et rétracté dans sa préface les jugements qu'il avait trop légèrement portés sur certains Pères dans son livre; toutes les dénégations de M. Duchesne à ce sujet ne peuvent rien contre l'évidence : il n'a pas le droit de se réclamer du patronage de Petau.

Quant au vénérable cardinal Newman, il suffit de lire son *Mémoire sur les causes de l'arianisme* pour être convaincu que son sentiment sur la question présente est tout à fait opposé à celui de M. Duchesne. A tout propos, dans son étude sur *les Témoins anténicéens de la Trinité*, M. Duchesne invoque le témoignage du cardinal Newman, comme si l'illustre écrivain avait partagé les théories du professeur sur la consubstantialité (1). Mais il n'en est rien : tandis que M. Duchesne révoque en doute l'orthodoxie d'un bon nombre de Pères au point de vue de la consubstantialité, le cardinal Newman, au contraire, l'affirme de la manière la plus nette et la plus précise. Bien qu'il cherche à démontrer, dans le mémoire que j'ai cité, que certains Pères ont cru à une génération temporelle du Verbe, il affirme cependant sans hésiter que *tous* les écrivains anténicéens, même ceux qu'il compte parmi les fauteurs de cette prétendue génération temporelle, ont soutenu la doctrine de la consubstantialité du Verbe, et qu'ils auraient tous signé la formule du concile de Nicée (2).

(1) Revue citée, p. 505, 507, 509, 510, 526, 529, 534, 535.

(2) « Cette doctrine (de la *génération temporelle*) n'a, dit-il, « qu'une apparente connexion théologique avec l'arianisme, parce « que tandis que les ariens de toutes nuances rejetaient l'Homoü- « sion de Nicée, ces auteurs dont le langage est si équivoque sur le « point en question (la *génération temporelle*), ont tous enseigné la « vérité fondamentale dont l'Homoüsion est l'expression, savoir, la « vraie divinité du Verbe et du Fils en union avec le Père. Tous au- « raient pu souscrire le Credo de Nicée et ses Anathèmes (Oper. cit. « p. 228). » Ce passage continue celui que M. Duchesne a traduit

J'ai, d'ailleurs, en plusieurs endroits de cet article, rapporté les sentiments du cardinal Newman sur l'orthodoxie de tel et tel Père en particulier.

Il faut donc, en bonne logique, que M. Duchesne reconnaisse que son opinion sur l'orthodoxie des Pères en ce qui concerne la consubstantialité, est toute contraire à celle de l'illustre cardinal; il m'est dès lors permis de revendiquer ce glorieux patronage en faveur de ma thèse.

Mes lecteurs apprendront avec satisfaction que le vénérable cardinal Newman a cru devoir tout récemment modifier d'une manière très considérable la conclusion de son *Mémoire sur les causes de l'arianisme*. Cette conclusion est désormais réduite à quelques lignes dont voici la traduction : « Je termine ici, un « peu brusquement, peut-être, et certainement sans « avoir épuisé la matière, mes recherches sur l'origine « historique de l'arianisme. Je ne puis me flatter d'a- « voir lu tout ce qu'on pourrait lire sur ce sujet, ni d'a- « voir embrassé la question dans toute son étendue, « ni d'avoir rendu pleine justice à la manière de voir « d'autres commentateurs et critiques, ni de m'être mis « moi-même à l'abri de toute objection. Il est même « certain que, malgré tous mes efforts, je n'aurai pu évi- « ter des erreurs de détail, quoique je n'aie aucun doute « sur l'exactitude substantielle de ce que j'ai écrit (1). »

Cette conclusion de l'écrit du cardinal Newman annule celle qu'on lisait dans l'édition de 1874, et dont M. Du-

(p. 506 de la *Revue* de décembre 1882); s'il avait poussé sa traduction jusqu'à la fin du paragraphe, il eût donné à ses lecteurs une idée plus exacte des sentiments du cardinal Newman; mais sa thèse en eût été fortement ébranlée.

(1) Oper. cit., p. 298.

chesne a cité le passage suivant (1) : « Ainsi, dit-il, jus-
« qu'à l'année 360 environ..... les écrivains (2) de l'Orient
« et de l'Occident, autant que leurs œuvres survivent,
« professent la doctrine de la génération temporelle.
« Peu après cette date, St Phœbadius et saint Am-
« broise en Occident, St Basile et les deux Grégoire en
« Orient, inaugurent sur ce point une nouvelle littéra-
« ture théologique (3). Si l'on trouve cet aveu extrême
« et dangereux, je dirai que depuis l'origine, le lan-
« gage des écrivains d'Alexandrie sur la génération
« éternelle est aussi clair que le langage commun des
« écrivains ecclésiastiques depuis la date ci-dessus in-
« diquée, et que celui des théologiens d'à présent ;
« tandis que le langage des écrivains anténicéens (4),
« en Orient et en Occident, est sans contredit incom-
« patible avec ce qui serait toléré maintement, et con-
« forme avec ce qui serait appelé, et à bon droit, une
« hérésie. »

« Un peu plus bas, continue M. Duchesne, le cardi-
« nal parle de l'explication (de Franzelin et de divers
« auteurs de la même opinion) d'après laquelle la géné-
« ration temporelle du Verbe, dans les écrivains en
« question, doit être entendue comme une génération
« figurée, une simple *processio ad creandum* ; il traite
« cette explication de subterfuge inacceptable pour
« lui (5). »

On voit, par cette suppression totale de la conclu-

(1) *Revue* de décembre 1882, p. 507.

(2) Dans l'édition de 1881, le cardinal avait mis « divers écrivains. » Voir la lettre de son Eminence au Directeur de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, n° de mars 1883.

(3) La même édition portait : « une littérature théologique plus saine. » Voir la même lettre.

(4) On lisait dans la même édition, « de certains écrivains. »

(5) Revue cit., p. 507.

sion citée par M. Duchesne, que les réflexions du savant cardinal ont amené une modification dans ses sentiments sur la croyance de quelques Pères anténicéens à la génération temporelle du Verbe. Voici, du reste, comment il s'explique lui-même, au sujet de cette suppression, dans un *post-scriptum* placé à la fin de son *mémoire*, à la date du 2 mai 1883. Je le traduis ici, et j'en donne le texte anglais au bas de cette page :

« POST-SCRIPTUM. »

« 2 mai 1883. Mon attention ayant été accidentelle-
« ment appelée sur certains passages de ce troisième
« Tract, j'ai été amené à me demander si j'avais
« toujours réussi à exprimer ma véritable pensée,
« avec cette précision qu'exigeait impérieusement soit
« l'importance du sujet, soit bien plus encore le respect
« dû aux temps et aux personnes dont j'y ai parlé.

« J'avais pensé qu'une nouvelle édition de ce volume
« m'aurait offert l'occasion de le réviser, mais ma
« carrière déjà avancée m'en laisserait-elle le temps ?

« Je me suis donc décidé à faire tout de suite dans
« les pages précédentes les changements qui m'ont
« paru nécessaires, sans remettre à un avenir sur le-
« quel je n'ose compter (1). »

(1) POSTCRIPTUM

« May 2, 1883. — My attention having been accidentally called
« to certain passages in this Tract iii., I have been led to ask my-
« self whether I have always succeded in bringing out my real
« meaning with that distinctness which was imperative on so im-
« portant a subject, and the more so because of the reverence due
« to the times and persons of whom I had to treat.

La date récente de cette note du cardinal Newman, et le soin qu'il a pris de me faire parvenir le volume qui la contient, me paraissent être un précieux témoignage de l'intérêt qu'il a daigné prendre à ma controverse, et de la sympathie qu'il ressent pour la cause que j'ai défendue (1).

L'abbé RAMBOUILLET,
Vicaire de Saint-Philippe du Roule.

« Then I reflected that a fresh edition of the volume, in which « I might avail myself of the opportunity of revision, could hardly « be expected in my lifetime.

« The result has been that I have made at once such alterations « in the foregoing pages as I felt to be necessary, without waiting « for a future which might never come to me. (Op. cit. 299). »

« J. H. N. »

(1 Parmi les thèses défendues publiquement le 17 juillet de cette année chez les Jésuites de Louvain, nous remarquons la suivante, n. XXXIII : « Dogma consubstantialitatis divinarum personarum semper explicita professione viguit in Ecclesia ; nec perversam de eo notionem tradidisse putandi sunt Patres synodo Nicœna antiquiores, nominatim S. Justinus, Origenes, Tertullianus. »

DES FUNÉRAILLES

—

1e article.

—

§ 4. *De l'arrivée à l'église*

En arrivant à l'église, on cesse le chant des psaumes et on répète en entier l'antienne *Exultabunt*, puis on chante le répons *Subvenite*.

Nous lisons, en effet, dans le Rituel, après la rubrique citée plus haut, prescrivant le chant des psaumes juqu'à l'église : « Ad ingressum ecclesiæ repetitur « *Exultabunt* « *Domino ossa humiliata*, deinde ecclesiam ingressi cantant « responsorium ...*Subvenite*. »

Nota 1°. Il résulte de cette rubrique qu'on n'achève pas le psaume commencé. En arrivant à l'église, on interrompt le psaume, même le psaume *Miserere*, si l'on n'a pas eu le temps de l'achever; on chante *Requiem æternam*, puis on répète l'antienne. « Preces et psalmi qui cantantur in pro- « cessione, dit Barruffaldi (*Ibid.* n. 127), terminum suum « habere debent ad fores ecclesiæ, adeo ut si neque ultimus « psalmus expeditus sit, obtruncetur, et dicto *Requiem* « *æternam*, et repetita antiphona *Exultabunt Domino*, illico « ac cadaver ecclesiam ingreditur, alta voce cantetur res- « ponsorium *Subvenite*.» Bauldry dit la même chose (*Ibid.* n. 7). « Cum ad ecclesiam pervenerint, licet non sit finitus « totus psalmus, inchoatur tamen versus *Requiem æternam*, « et repetitur antiphona *Exultabunt Domino ossa humiliata*. « Deinde ecclesiam ingressi cantant responsorium *Subve-*

« *nite.* » Nous lisons dans Cavalieri (*Ibid.* n. 11) : « Ad in-
« gressum ecclesiæ repetitur antiphona *Exultabunt Do-*
« *mino...* ; repetenda autem non est statim terminato
« psalmo *Miserere*, sed post psalmos omnes qui in via dicti
« fuerunt, et quatenus psalmus aliquis integre non fuerit
« absolutus..., omisso quod reliquum est de psalmo, can-
« tari debet antiphona *Exultabunt*, quam ad ingressum
« ecclesiæ repetendam esse aperte Rituale mandat. » Plus haut, le même auteur dit, plus clairement encore que la rubrique ne l'exprime et que les auteurs cités ne le font voir, que cette règle trouve son application, même quand on arrive à l'église avant d'avoir terminé le psaume *Miserere* (*Ibid.* n. 2) : « Psalmus *Miserere*... semper dicendus
« erit, an autem semper integre, non crederem, si ante-
« quam sit absolutus perveniatur ad ecclesiam, ad cujus
« ingressum rubrica cantari præcipit responsorium *Sub-*
« *venite.* »

Nota 2°. Ainsi qu'il a été dit plus haut, la levée du corps se fait parfois dans un lieu rapproché de l'église ou même à la porte de l'église, ou encore si la maison du défunt s'y trouve. Il n'y a pas lieu alors, comme il a été dit t. XXXIV, p. 471, de chanter l'antienne *Exultabunt* et le psaume *Miserere*. On voit d'après ce qui est dit ci-dessus, qu'il faut alors commencer le répons *Subvenite* après la répétition de l'antienne *Si iniquitates*.

§ 5. *Des cérémonies qui se font à l'église.*

Les cérémonies qui se font à l'église peuvent être plus ou moins longues suivant les circonstances. On peut établir sur ce point les règles suivantes :

Première règle. Régulièrement, on chante à l'église l'office des morts, c'est-à-dire les trois nocturnes et les Laudes, la Messe solennelle si l'heure le permet, puis on fait l'absoute.

Cette règle ressort de la rubrique du Rituel (*Ibid.*) « De-

« posito feretro in medio ecclesiæ... statim, nisi quid im-
« pediat, ut infra monebitur, dicatur officium mortuorum
« cum tribus nocturnis et laudibus... Dum in officio dicun-
« tur laudes, Sacerdos cum Ministris paratur ad celebran-
« dam Missam solemnem pro defuncto, si tempus con-
« gruens fuerit, ut in die depositionis in Missali Romano.
« Finita Missa, Sacerdos, deposita casula seu planeta et
« manipulo, accipit pluviale nigri coloris, et Subdiaconus
« accipit crucem et accedit ad feretrum, et se sistit ad
« caput defuncti cum cruce... Sequitur Sacerdos cum Dia-
« cono, et assistente, aliisque ministris, et facta reverentia
« altari... sistit se contra crucem ad pedes defuncti. »

Nota On dit *régulièrement* : car il peut y avoir des exceptions. La restriction *nisi quid impediat* l'indique suffisamment. Les paroles *ut infra monebitur* se rapportent aux funérailles abrégées dont on va parler.

Deuxième règle. On peut, pour de bonnes raisons, abréger les prières qui se font à l'église. 1° On peut se contenter du premier nocturne en commençant par l'invitatoire avec ou sans les laudes ; 2° On peut omettre l'office en entier ; 3° on pourrait encore omettre la Messe, mais il faut la célébrer autant qu'il est possible de le faire ; 4° les autres prières ne peuvent jamais être omises.

Cette règle résulte des rubriques suivantes (*Ibid.*) « Si
« vero ob rationabilem causam, videlicet ob temporis
« augustiam, vel aliorum funerum instantem necessitatem,
« prædictum officium mortuorum cum tribus nocturnis et
« laudibus dici non potest, deposito feretro cum corpore,
« dicatur saltem primum nocturnum cum laudibus, vel
« etiam sine laudibus, maxime ubi ejusmodi viget consue-
« tudo, incipiendo ab invitatorio *Regem cui omnia vivunt*
« *Venite adoremus* ; et postea omnia alia dicuntur quæ
« supra præscripta sunt dicenda post officium mortuorum
« et Missam. Quod si etiam ea fuerit temporis angustia,
« vel alia urgens necessitas, ut unum nocturnum cum lau-
« dibus dici non possit, aliæ prædictæ preces et suffragia
« nunquam omittantur. Missa vero, si hora fuerit con-

« gruens, ritu pro defunctis, ut in die obitus, præsente cor-
« pore, non omittatur, nisi obstet magna diei solemnitas'
« aut aliqua necessitas aliter suadeat. »

Nota 1°. Il est rare aujourd'hui de voir des funérailles célébrées avec l'office entier. Plus nous allons, et plus nous voyons s'accentuer la tendance à abréger les fonctions liturgiques. S'il est nécessaire d'accorder quelque chose à cette tendance, ou comme on dit vulgairement, de vivre avec son temps, il est aussi des limites qui ne peuvent pas être dépassées. Tout ce qu'on peut admettre, c'est l'interprétation la plus large de la rubrique du Rituel. D'après cette rubrique, les funérailles peuvent être abrégées pour une cause raisonnable, *ob rationabilem causam*. Cette cause est laissée au jugement des personnes prudentes, et on donne pour exemple le manque de temps ou l'obligation de faire d'autres funérailles : *videlicet ob temporis angustiam vel aliorum funerum instantem necessitatem*; puis il est dit que toute autre nécessité urgente peut en exempter : *vel alia urgens necessitas*. On peut conclure de là avec Cavalieri (*Ibid.* n. 2). « Quod per to *videlicet* declaran-
« tur quidem rationabiles causæ compendiosas usurpandi
« exequias, non ita tamen ut hæc itidem adhiberi nequeant,
« si quæ alia judicio prudentum rationabilis intercedat
« causa. » On voit encore par la rubrique du Rituel qu'on peut invoquer la coutume pour omettre le deuxième et le troisième nocturnes.

Nota 2°. La rubrique du Rituel laisse la liberté de chanter un seul nocturne, mais elle ne suppose jamais qu'on récite ou qu'on chante deux nocturnes en omettant le troisième. La raison de cette omission est qu'il n'y a aucun office à deux nocturnes : il ne faudrait pas introduire un usage que la liturgie semble réprouver. Cavalieri, sans condamner complètement cette pratique, attendu que l'office des morts n'est pas soumis aux règles ordinaires, ne voudrait pas l'adopter. Mais pour prouver que l'office des morts n'est pas soumis aux règles ordinaires, il dit qu'un office double a toujours trois nocturnes : cependant les

offices de Pâques et de la Pentecôte sont une exception à cette règle. Le savant liturgiste s'exprime comme il suit (*Ibid.* Decr. IX, n. 3). « An in ejusmodi casibus duo noc-
« turni dici queant, si pro tribus tempus non suppetat,
« institui potest quæstio, quæ, attento usu ecclesiastico,
« qui officium quodlibet sub tribus aut nonis lectionibus
« absolvit, negative resolvenda videtur. Rituale, assignans
« in proposito casu primum nocturnum, adhibet dictionem
« *saltem*, quæ ejus rationis est, ut non excludat majorem
« numerum quam fuit expressum, quin imo format sic,
« quatenus plus ob urgentem causam fieri nequeat. Ad-
« modum et relevat, quod ex duobus nocturnis defunctis
« majus suffragium obvenit, in cujus conspectu parvipen-
« denda venit difformitas ab officio canonico, quod semper
« ritum duplex adhibetur, licet nihil ejusmodi in officio
« canonico habeatur equidem quæ Rituale, tam de exequiis
« præsente quam absente corpore, a tribus nocturnis per
« dictionem *saltem* illico transit ad unum nocturnum, cum
« ad duos transire potuisset, nos ejusdem dictionem *saltem*
« servari posse credimus per exclusionem duntaxat trium
« nocturnorum, quin contra ritum ecclesiasticum huic li-
« bertas eruatur facta pro duobus nocturnis, licet postea eas
« minime damnandos putemus, qui duorum nocturnorum
« uberius suffragium præstaret defunctis, sed piget admo-
« dum, quod fallimur, si sit qui hac utatur libertate et
« commiseratione angatur erga defunctos. »

Nota 3°. On a vu, t. XXXIV, p. 474, que, pour omettre la Messe, il faut une raison plus grave que pour supprimer l'office.

Nota 4°. Les prières qu'on ne peut pas omettre, comme il est dit au même lieu, sont celles de l'absoute, qui commencent par l'oraison *Non intres*. Les funérailles qu'on fait de cette manière, c'est-à-dire en faisant l'absoute immédiatement après le répons *Subvenite*, sont appelées par Cavalieri *compendiosiores*.

Nota 5°. Après avoir donné ces notions, Cavalieri trouve bon que les prières soient plus ou moins longues à raison

des honoraires ; mais il engage en même temps à ne pas trop abréger les funérailles des pauvres qui se font gratuitement (*Ibid.* n. 4). « Hæc æque statuta sunt super cada-
« veribus sive divitum seu pauperum : Ecclesia enim tan-
« quam pia communis Mater filios suos omnes indifferenter
« respicit et diligit. Nos tamen aliquid discriminis agnos-
« cere non formidamus. Si enim tumulandi sunt pauperes,
« quibus mortuis nihil aut ita parum superest, ut ex pro-
« prio eleemosyna pro officio clero elargiri nequeat, clerus,
« uti ex Ritualis præscripto eosdem gratis, etiam cum sub-
« ministratione cereorum tumulare debet, ita super iisdem
« saltem primum nocturnum dicere teneatur ; ita enim
« exigit christiana pietas et ecclesiastici ritus, Rituali teste
« *De Exeq.*, § 2, ad defunctorum salutem, simulque ad
« vivorum pietatem et exemplum, non ad quæstum sunt
« instituti, unde eamdem non crederemus rationabilem
« habere causam prædictæ omissionis. Quapropter, quo-
« ties de pauperibus agitur, neque scrupulose nimis super
« eorumdem facultatibus trimandum erit, nec hæredes, seu
« magis successores cogendi erunt ad eleemosynam præs-
« tandam, sed clerus lubens ad Christianæ pietatis officium
« et exemplum gratis peraget perinde ac si stips eroga-
« retur. » Un décret, récemment émané de la S. C. des rites, est tout-à-fait conforme à cet enseignement. On engage à célébrer une Messe aux funérailles des pauvres, et d'après cette décision, l'indult accordé pour Bruges et Malines, cités 1re série, t. V, p. 271 et 272, serait maintenant étendu à toutes les églises. Ce décret est le suivant. *Questions.* « 1. Utrum Missa de Requie in die obitus præsente
« corpore sit præceptiva, etiamsi nulla elecmosyna ad
« hanc Missam celebrandam persolvatur. ? 2... 3. Utrum
« possit interdum, etiam in festis duplicibus, etiam princi-
« palibus, legi tantummodo hæc Missa loco ut cum
« cantu dicitur ? » *Réponse.* Ad. 1. « Ubi nulla viget spe-
« cialis obligatio, attendendum est monitum quod habetur
« in Rituali Romano de Exequiis circa initium, nempe,
« quod antiquissimi est instituti illud, quantum fieri pote

« rit, retineatur, ut Missa seu Missæ præsente corpore de-
« functi, licet pauperis, pro eo celebrentur antequam se-
« pulturæ tradatur. Ad. 2... Ad 3. Affirmative ad tramitem
« concessionis in una Mechlinien, diei 22 maii 1844, ad 6
« (Décret du 2 sept. 1871, n° 5491, q. 1 et 3) » Cavalieri ajoute ensuite les paroles suivantes (*Ibid.* n. 5) « Quod si
« sepeliendi sint divites, aut ii ex quorum bonis commode
« eleemosyna distribui valeat, si hæc minime suppeditur,
« crederemus clerum rationabilem habere causam absti-
« nendi a recitatione officii : alligandum enim non est
« *Tim.* V, 18, os bovi trituranti, et dignus est operarius
« mecede sua, et aliunde indignus, ut id officii et charitatis
« præstetur illi qui, cum commode possit, consuetam elee-
« mosynam dare recusat, charitatemque suam erga proxi-
« mum ostendere. Alias quippe Clerus Parochusque, qui
« ex ejusmodi eleemosynis vivunt, et aliis indigentiis con-
« sulunt, fere semper defrauderentur suis emolumentis, et
« fideles ipsi retardarentur facile ab ejusmodi eleemosy-
« narum elargitione, merito et beneficio. »

Troisième règle. Aux funérailles qui se font dans l'après-midi, on ne peut pas remplacer par les Vêpres des Morts l'office prescrit par la rubrique du Rituel.

Cette règle a été déduite de la rubrique du Missel t. XXIV, p. 474, et démontrée plus longuement t. XLV, p. 179.

Nota 1°. L'usage existant dans quelques diocèses, de célébrer les laudes sans qu'elles soient précédées d'un nocturne n'est pas moins contraire à la rubrique. Si l'on ne veut pas chanter le premier nocturne avec les laudes, il faut supprimer les laudes, et non le nocturne.

Nota 2°. Quand l'office des morts est suivi de la Messe ou seulement de l'absoute, on ne doit pas, après l'oraison, dire les versets *Requiem æternam* et *Requiescant in pace.* Ces versets ne sont pas indiqués après l'oraison de laudes à l'article des funérailles. « Quia Rituale, dit Cavalieri (*Ibid.*
« Décr. IX, n. 14) terminata oratione sub brevi conlusione
« non subdit versiculos *Requiem æternam* et *Requiescant,*
« sed statim transit ad Missam, et quatenus hæc non sint

« dicenda, ad orationem *Non intres*, nec dubitandum quod « prædicti versiculi taceri debeant, quoties post defunc- « torum officium sequitur Missa de *Requiem* aut absolutio « ad tumulum. Tunc enim ex hujusmodi officiis fit unum « veluti continuatum, unde versus illi, qui deserviunt ad « dandum ultimum vale defunctis, sunt in fine precum « reservandi. » Mais il n'en serait pas de même, ajoute l'auteur, si, après l'office des morts, on devait célébrer une Messe qui ne serait pas une Messe de *Requiem*.

Quatrième Règle. Si le corps ne doit pas être porté au lieu de la sépulture immédiatement après l'absoute, le Prêtre, aussitôt après l'oraison, entonne l'antienne *Ego sum*, on observe alors tout ce qu'il est prescrit de faire au cimetière à partir de cette antienne et on récite l'antienne *si iniquitates* avec le psaume *De profundis* en revenant à la sacristie.

Cette règle résulte de la rubrique du Rituel, comme on le verra au paragraphe suivant.

§ 6. — *De la conduite du corps au cimetière et des dernières prières.*

On doit considerer ici deux cas, supposés par la rubrique du Rituel. Le corps peut être porté au lieu de la sépulture immédiatement après l'absoute ; il peut arriver aussi que le corps y soit porté plus tard.

I. Règles à suivre si le corps est conduit au cimetière immédiatement après l'absoute.

Ces règles sont les suivantes :

Première Règle. Si le corps doit être porté immédiatement au lieu de la sépulture, on se rend au cimetière aussitôt après l'oraison qui suit l'absoute, en chantant les deux antiennes *In paradisum* et *Chorus Angelorum*.

Cette règle se trouve textuellement dans la rubrique du Rituel. « Finita oratione corpus defertur ad tumulum, « si tunc deferendum sit, et dum portatur, clerici cantant « antiphonam *In paradisum*.. *Chorus Angelorum*. »

Nota 1°. Le Rituel réunit en une seule les deux antiennes *In paradisum* et *Chorus Angelorum*; mais elles sont distinguées dans le *Directorium chori*, par Bauldry comme on va le voir, et par d'autres liturgistes. La première est du septième mode, et la deuxième du huitième.

Nota 2°. La règle qui prescrit le chant de ces deux antiennes en portant le corps au lieu de la sépulture semble supposer que ce lieu est rapproché de l'église, d'autant mieux que la rubrique n'en prescrit pas la répétition si elles ne suffisent pas, comme elle le fait pour les deux antiennes indiquées pendant la distribution des Rameaux. Que devra-t-on faire si le cimetière est éloigné comme il arrive le plus ordinairement chez nous ? Les auteurs enseignent qu'on peut répéter ces antiennes ou chanter des psaumes comme en venant de la maison mortuaire à l'église. « Corpus defertur ad « sepulchrum, dit Bauldry (*Ibid.* n° 11) .. cantando anti- « phonas *In paradisum* et *chorus Angelorum*, quæ repetuntur « si longior sit via, vel cantantur aliqui psalmi graduales, « pœnitentiales, vel de officio defunctorum, si locus sepul- « turæ valde distet, donec ad prædictum locum perveniant : « ita praxis, consuetudo, et sententia peritorum. » Mgr de Conny enseigne la même chose (*Cérém.* 3e éd, p. 403). « On « porte le corps au lieu de la sépulture en chantant l'an- « tienne *In paradisum*, qu'on peut répéter, et à laquelle « on peut ajouter des psaumes graduels ou pénitentiaux, « ou tirés de l'office des morts.

Deuxième Règle. La procession se rend de l'eglise au lieu de la sépulture dans l'ordre suivi pour venir de la maison mortuaire à l'église ; si l'on a célébré la Messe solennelle, la croix peut être portée par le sous-diacre, et le Célébrant et le diacre suivent la procession revêtus de leurs ornements comme pendant l'absoute.

Les auteurs appliquent à cette procession toutes les

règles que le Rituel indique pour la première. Mais si le corps est porté au cimetière après l'oraison de l'absoute, la rubrique ne suppose aucun intervalle, il en résulte que les ministres qui servent à l'absoute continuent leur office jusqu'à la fin. On ne voudrait pas, cependant, soutenir qu'il y a obligation de le faire si le cimetière est éloigné. Voici comment s'exprime à cet égard Mgr de Conny. « Le « Rituel suppose évidemment un cimetière contigu à « l'église, où l'on se rendrait à la suite de l'absoute faite « dans l'église, en chantant l'antienne *In paradisum*, la « croix continuant à être portée par le sous-diacre en aube « et en tunique.... Mais, si immédiatement après les obsè- « ques, on part pour porter le corps à un cimetière éloigné... « qui doit porter la croix pendant ce nouveau convoi ? « Rien n'indique que le sous-diacre, qui la portait à l'ab- « soute, la doive céder à un autre. Toutefois, nous conce- « vrions que, pour une autre procession de convoi, qui « peut être quelquefois assez longue et se faire par des « chemins boueux et difficiles, les ministres sacrés se « retirassent, le Célébrant échangeât l'aube contre le sur- « plis, et qu'un simple clerc en surplis portât la croix « comme dans le convoi qui a amené le corps à l'église, « de l'ordre duquel on se rapprocherait ainsi. » L'auteur ajoute ensuite que le Célébrant et ses ministres se retiraient pour quitter leurs ornements, non pas avant l'absoute, mais après, pendant qu'on se disposerait à partir.

Troisième règle. En arrivant au cimetière, le porte-croix et les acolytes, puis le Prêtre et ceux qui l'assistent se rangent comme pour l'absoute ; le clergé se place comme au moment de la levée du corps. Le Prêtre bénit alors le tombeau, s'il n'est pas bénit, puis il entonne l'antienne *Ego sum*. On chante ensuite le cantique *Benedictus* et ce qui suit.

La première partie de cette règle est la conséquence naturelle des règles précédentes, et est ainsi exprimée par Bauldry (*Ibid.*) « Ibi omnes stant, ut supra, si commode « fieri potest. »

La deuxième résulte de cette rubrique (*Ibid.*) « Cum « autem pervenerit ad sepulchrum, si non est benedictum, « sacerdos illud benedicit. » La troisième enfin est exprimée par ces paroles (*Ibid.*) « Et intonet antiphonam *Ego* « *sum.* » Suivent les dernières prières.

Nota. Il est d'usage, en certains lieux, de chanter le *Benedictus* avant d'arriver au cimetière. On ne voit pas comment cette pratique pourrait être justifiée dans l'hypothèse où il y aurait lieu de bénir le tombeau. Cette bénédiction, d'après la rubrique, doit précéder l'intonation de l'antienne. Mais si le tombeau est bénit et si l'on a déjà chanté les antiennes *In paradisum* et *Chorus Angelorum*, on ne voit, dans la rubrique du Rituel, aucune défense de commencer l'antienne et le cantique de manière à arriver près du sépulcre avant la répétition de l'antienne. « Postmodum Cele- « brans, dit Carpo (part. V, n. 153), sive perrexerit ad « sepulchrum, sive non, intonat antiphonam *Ego sum.* » Cependant Bourbon enseigne le contraire (*Cérém. paroiss.* n° 978) : Le *Benedictus* ne se chante pas en chemin, mais « auprès de la fosse. » Mgr de Conny donne cette dernière pratique non comme obligatoire, mais comme plus régulière (*Ibid.*) « Le Rituel plaçant ce cantique après la béné- « diction de la tombe et comme prélude immédiat des der- « nières oraisons, il nous semble plus régulier d'attendre « pour le chanter qu'on soit arrivé au lieu de la sépulture, « lors même que le tombeau n'aurait pas à être bénit. »

II. — Règles à suivre si le corps n'est pas immédiatement porté au lieu de la sépulture.

Ces règles sont les suivantes.

Première règle. Si le corps n'est pas immédiatement porté au lieu de la sépulture, on omet les antiennes *In paradisum* et *Chorus Angelorum* ; après l'oraison de l'absoute, le Célébrant entonne l'antienne *Ego sum*, puis on chante le cantique *Benedictus* et ce qui suit.

Cette règle n'est que la traduction de la rubrique du Rituel : « Quod si tunc ad sepulturam non deferatur, omisso « responsorio *In paradisum* et benedictione sepulchri, si « jam est benedictum, prosequatur officium ut infra, quod « nunquam omittitur. Et intonat antiphonam *Ego sum*. »

Deuxième règle. S'il est d'usage de chanter les antiennes *In paradisum* et *Chorus Angelorum*, même quand on doit terminer les prières à l'église, on peut s'y conformer.

Cette règle résulte du décret suivant. *Question*. « Quamvis rubrica Ritualis, titulo *De Exequiis*, præscribat responsorium *In paradisum* decantari debere solummodo « cum cadaver ad sepulchrum defertur : tamen in civitate « Brixien., ob sepulchreti distantiam, usus invaluit præ- « dictum responsorium cum aliis precibus decantari tem- « pore absolutionis : quæritur utrum usus, an rubrica ser- « vari valeat ? » *Réponse*. « Posse continuari juxta consue- « tudinem aliarum ecclesiarum. » (Décret du 28 juillet 1832. n° 4694, q. 2.

Troisième règle. Lorsque toutes les prières ont été terminées à l'église, le corps peut être porté au lieu de la sépulture sans aucune autre cérémonie. On pourrait cependant faire une seconde fois les funérailles avant de porter le corps au cimetière.

La rubrique du Rituel ne suppose pas qu'on fasse une nouvelle cérémonie après les dernières prières, quand elles ont été faites à l'église. Le corps serait ensuite porté au lieu de la sépulture sans cérémonie, de même qu'il aurait été porté de la maison mortuaire au lieu fixé pour la levée du corps. « Et tunc, dit Barruffaldi, (*Ibid.* n. 173) « dicitur officium defunctorum vere expletum et expletæ « exequiæ, ita ut cadaver valeat sepeliri absque alia cere- « monia. » Mgr de Conny suppose au contraire que le corps sera porté plus tard au lieu de la sépulture avec les cérémonies d'usage. « Le Rituel, dit-il (*Ibid.*) contient des « dispositions pour le cas où la sépulture n'aurait pas lieu « immédiatement après les obsèques, et où le corps demeu- « rerait exposé dans l'église, jusqu'à ce que vint le moment

« de le porter au tombeau par une autre cérémonie. » Il semble évident qu'on peut suivre l'une et l'autre de ces deux pratiques. Quand les prières sont terminées à l'église, il ne reste plus qu'à mettre le corps dans le tombeau, et la fonction liturgique est terminée, suivant ce qui sera dit ci-après, § 6, troisième question; il y a cette différence, qu'au lieu de l'ensevelir dans le lieu même, on le porte ailleurs. Il en est de cette fonction comme de la levée du corps, qui se fait parfois dans un lieu distant de la maison du défunt, où le corps a été porté. Rien cependant ne s'oppose à ce que le corps soit porté plus tard au cimetière après de nouvelles funérailles. « Licet absolutio facta fuerit, dit « M. de Herdt (*Ibid.* n. 262), nihil tamen impedit illam ite- « rum fieri, dum exequiæ celebrantur. » La seule fonction qui ne pourrait pas être répétée serait la Messe de *Requiem* dans des jours où ces Messes ne sont pas permises d'une manière générale. Une seule est privilégiée, comme il a été dit, 1re série, t. V, p. 272.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Décret de la S. C. des Rites instituant S. Vincent de Paul patron de toutes les Sociétés de charité.

Præclarum misericordiæ erga pauperes exemplar et christianæ caritatis operibus late provehendis veluti ducem insignem dedit Divina Providentia sanctum Vincentium a Paulo, qui ad hoc omnibus omnia factus pertransiit benefaciendo, et Presbyteros a se institutæ Congregationis Missionis Puellasque a caritate nuncupatas sui spiritus uti hæredes effecit. Hisce dein sese adjunxerunt laici perplures, qui eodem beneficientiæ amore acti, Vincentii patrocinio suffulti in pauperum et infirmorum sublevationem eximia misericordiæ tam spiritualis quam corporalis opera, nullis neque laboribus, neque curis neque impensis parcendo, alacriter aggressi sunt.

Ex quibus derivavit illud insigne sodalitium vulgo conferentiæ vocatum, quod anno MDCCCXXXIII. Parisiis ortum, fere per totum orbem, quo catholicum pervenit nomen mirifice diffusum est, uberesque edidit salutares fructus. Itaque hujusce sodalitii socii annum quinquagesimum a fundatione sua modo recolere gestientes sibi in votis etiam esse significarunt, ut sanctus Vincentius, quem jam proprio veluti jure tamquam magistrum et protectorem habent, Apostolicæ Sedis auctoritate sibi daretur et constitueretur. Hisce votis sua conjungentes R^mi^. diocesum Gallicarum Præsules a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII idipsum efflagitarunt favore omnium hujusmodi societatum Caritatis operibus in Galliæ regionibus incumbentium. Sanctitas porro sua, referente subscripto Sacrorum Rituum congregationis Secretario, preces istas et postulata peramanter excipiens, Sanctum Vincentium a Paulo ceu peculiarem societatum omnium caritatis ab eodem, ut supra, quomodocumque, promanantium, earum scilicet tantum quæ in Galliæ ditione vigent, apud Deum Patronum declarare et constituere dignata est : jussitque præterea de hoc Apostolicas litteras in forma Brevis expediri.

Die 26 Aprilis 1883.

D. Card. Bartolinus, Præfectus.

Laurentius Salvati S. R. C. Secretarius.

Amiens. — Imp. Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 16.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

AD PATRIARCHAS PRIMATES ARCHIEPISCOPOS
ET EPISCOPOS
UNIVERSOS CATHOLICI ORBIS
GRATIAM ET COMMUNIONEM
CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES.

VENERABILES FRATRES

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Supremi Apostolatus officio quo fungimur et longe difficili horum temporum conditione quotidie magis admonemur ac propemodum impellimur, ut quo graviores incidunt Ecclesiæ calamitates, eo impensius ejus tutelæ incolumitatique consulamus. Quaprapter, dum quantum in Nobis est, modis omnibus Ecclesiæ jura tueri, et quæ vel impendent vel circumstant pericula antevertere et propulsare conamur, assidue damus operam cælestibus auxiliis implorandis, quibus ef-

fici unice potest, ut labores curæque Nostræ optatum sint exitum habituræ. — Hanc ad rem nihil validius potiusque judicamus, quam religione et pietate demereri magnam Dei Parentem MARIAM Virginem, quæ pacis nostræ apud Deum sequestra et cælestium administra gratiarum, in celsissimo potestatis est gloriæque fastigio in cælis collocata, ut hominibus ad sempiternam illam civitatem per tot labores et pericula contendentibus patrocinii sui subsidium impertiat. — Itaque proximis jam anniversariis solemnibus, quibus plurima et maxima in populum christianum per Marialis *Rosarii* preces collata beneficia recoluntur, preces hasce ipsas singulari studio toto orbe catholico adhiberi Magnæ Virgini hoc anno volumus, quo, Ipsa conciliatrice, divinum Ejus Filium nostris placatum et mitigatum malis feliciter experiamur. Has igitur litteras ad Vos, Venerabiles Fratres, dandas censuimus, ut cognitis consiliis Nostris, populorum pietas ad ea religiose perficienda vestra auctoritate studioque excitetur.

Præcipuum semper ac solemne catholicis hominibus fuit in trepidis rebus dubiisque temporibus ad Mariam confugere et in materna Ejus bonitate conquiescere. Quo quidem ostenditur certissima non modo spes, sed plane fiducia, quam Ecclesia catholica semper habuit in Genitrice Dei jure repositam. Revera primævæ labis expers Virgo, adjecta Dei Mater, et hoc ipso servandi hominum generis consors facta, tanta apud Filium gratia et potestate valet, ut majorem nec humana nec angelica natura assecuta unquam sit, aut assequi possit. Cumque suave Ipsi ac jucundum apprime sit singulos suam flagitantes opem juvare ac solari, dubitandum non est, quin Ecclesiæ universæ votis adnuere multo libentius velit ac propemodum gestiat.

Hæc autem tam magna et plena spei in Augustam

cælorum Reginam pietas luculentius emicuit, cum errorum vis late serpentium, vel exundans morum corruptio, vel potentium adversariorum impetus militantem Dei Ecclesiam in discrimen adducere visa sunt. — Veteris et recentioris ævi historiæ, ac sanctiores Ecclesiæ fasti publicas privatasque ad Deiparam obsecrationes et vota commemorant, ac visissim præbita per Ipsam auxilia partamque divinitus tranquillitatem et pacem. Hinc insignes illi tituli, quibus Eam catholicæ gentes christianorum Auxiliatricem, Opiferam, Solatricem, bellorum Potentem, Victricem, Paciferam consalutarunt. Quos inter præcipue commemorandus solemnis ille ex Rosario ductus, quo insignia Ipsius in universum christianum nomen beneficia ad perpetuitatem consecrata sunt. — Nemo vestrum ignorat, Venerabiles Fratres, quantum laboris et luctus, sæculo duodecimo exeunte, sanctæ Dei Ecclesiæ intulerint Albigenses hæretici, qui recentiorum Manichæorum secta progeniti australem Galliæ plagam atque alias latini orbis regiones perniciosis erroribus repleverant; armorumque terrorem circumferentes late dominari per clades et ruinas moliebantur. Contra hujusmodi teterrimos hostes virum sanctissimum, ut nostis, excitavit misericors Deus, inclitum scilicet Dominicani Ordinis parentem et conditorem. Is integritate doctrinæ, virtutum exemplis, muneris apostolici perfunctione magnus, pugnare pro Ecclesia catholica excelso animo aggressus est, non vi, non armis, sed ea maxime precatione confisus, quam sacri Rosarii nomine ipse primus instituit, et per se, per suos alumnos longe lateque disseminavit. Dei enim instinctu ac numine sentiebat futurum, ut ejus precationis ope, tanquam validissimo instrumento bellico, victi hostes profligatique vesanam impietate audaciam ponere cogerentur. Quod reipsa eve-

nisse compertum est. Etenim ea orandi ratione suscepta riteque celebrata ex institutione Dominici Patris, pietas fides, concordia restitui, hæreticorum molitiones atque artes disjici passim cœpere : ad hæc, plurimi errantes ad sanitatem revocati, et catholicorum armis, quæ fuerant ad vim propulsandam sumpta, impiorum compressus furor.

Ejusdem precationis efficacitas et vis mirabiliter etiam perspecta est sæculo decimo sexto, cum ingentes Turcarum copiæ Europæ prope universæ superstionis et barbariæ jugum intentarent. Quo tempore sanctus Pius V Pontifex Maximus, excitatis ad communium rerum tutelam principibus christianis, omni studio inprimis egit ut potentissima Mater Dei, per Rosarii preces implorata, nomini christiano volens propitia succurreret. Nobilissimum sane spectaculum per eos dies cœlo terræque exhibitum omnium in se mentes animosque convertit. Hinc enim Christi fideles non procul a Corinthiaco sinu vitam et sanguinem pro religionis patriæque incolumitate fundere parati, hostem interriti opperiebantur ; illinc inermes pio supplicantium agmine Mariam inclamabant, Mariam ex Rosarii formula iteratis vicibus consalutabant, ut certantibus adesset ad victoriam. Adstitit exorata Domina ; nam commisso ad Echinadas insulas navali prælio, christianorum classis, sine magna suorum clade, fusis cæsisque hostibus, magnifice vicit. Quare idem sanctissimus Pontifex in accepti beneficii memoriam, anniversarium tanti certaminis diem honori Mariæ Victricis festum haberi voluit : quem Gregorius XIII titulo Rosarii consecravit.

Simili modo, superiore sæculo, semel ad Temesvariam in Pannonia, semel ad Corcyram insulam nobilis est de Turcarum copiis victoria reportata : idque sacris

Magnæ Virgini diebus, precibusque pio Rosarii ritu ante persolutis. Quæ res Clementem XI Decessorem Nostrum adduxit ut grati animi ergo, solemnem Deiparæ a Rosario honorem quotannis habendum tota Ecclesia decreverit.

Igitur cum sacra hæc precandi formula tantopere Virgini grata esse dignoscatur, eaque ad Ecclesiæ populique Christiani defensionem et divina beneficia publice privatimque impetranda apprime conferat; mirum non est, eximiis eam præconiis alios quoque Decessores Nostros efferre atque augere studuisse. Sic Urbanus IV *quotidie per Rosarium christiano populo bona provenire* testatus est. Sixtus IV hunc orandi ritum *ad honorem Dei et Virginis, et ad imminentia mundi pericula propulsanda opportunum;* Leo X *adversus hæresiarchas et gliscentes hæreses institutum*, et Julius III *romanæ Ecclesiæ decorem* dixerunt. Itemque de eo sanctus Pius V, *hoc*, inquit, *orandi modo evulgato, cœpisse fideles iis meditationibus accensos, iis precibus inflammatos, in alios viros repente mutari, hæresum tenebras remitti, et lucem catholicæ fidei aperiri.* Demum Gregorius XIII, *Rosarium a beato Dominico ad iram Dei placandam et Beatæ Virginis intercessionem imploramdam fuisse institutum.*

Hac Nos cogitatione, exemplisque Decessorum Nostrorum permoti, opportunum omnino censemus solemnes hoc tempore supplicationes ob eam caussam institui, ut invocata per Rosarii preces Virgine Augusta, parem necessitatibus opem a Jesu Christo ejus Filio impetremus. — Perspicitis, Venerabiles Fratres, Ecclesiæ labores dimicationesque diuturnas et graves. Christianam pietatem, publicam morum honestatem, fidemque ipsam quæ summum est bonum virtutumque

ceterarum principium, majoribus quotidie periculis videmus oppositam. Item difficilem conditionem variosque angores Nostros non modo cognoscitis sed facit caritas vestra ut quadam Nobiscum societate et communione sentiatis. Miserrimum autem est, ac longe luctuosissimum, tot animas Jesu Christi sanguine redemptas, quodam aberrantis sæculi veluti correptas turbine, præcipites in pejus agi atque in interitum ruere sempiternum. Igitur divini necessitas auxilii hand sane est hodie minor, quam cum magnus Dominicus ad publica vulnera Marialis Rosarii usum invexit. Ille vero cælesti pervidit lumine, ætatis suæ malis remedium nullum præsentius futurum, quam si homines ad Christum, qui *via, veritas et vita est*, salutis per Eum nobis partæ crebra commentatione rediissent; et Virginem illam, cui datum est cunctas hæreses interimere, deprecatricem apud Deum adhibuissent. Idcirco sacri Rosarii formulam ita composuit, ut et salutis nostræ mysteria ordine recolerentur et huic meditandi officio mysticum innecteretur sertum ex angelica salutatione contextum, interjecta oratione ad Deum et Patrem Domini Nostri Jesu Christi. Nos igitur hand absimili malo idem quærentes remedium, non dubitamus, quin eadem hæc a beatissimo viro tanto cum orbis catholici emolumento inducta precatio, momenti plurimum habitura sit ad levandas nostrorum quoque temporum calamitates.

Quamobrem non modo universos christianos enixe hortamur, ut vel publice vel privatim in sua quisque domo et familia pium hoc Rosarii officium peragere studeant et non intermissa consuetudine usurpent, sed etiam INTEGRUM ANNI LABENTIS OCTOBREM MENSEM cælesti Reginæ a Rosario sacrum dicatumque esse volumus. — Decernimus itaque et mandamus, ut in orbe catholico universo hoc item anno solemnia Dei-

paræ a Rosario peculiari religione et cultus splendore celebrentur; utque a prima die proximi octobris, in omnibus ubique curialibus templis, et si Ordinarii locorum utile atque opportunum judicaverint, in aliis etiam templis sacrariisve honori Deiparæ dedicatis, quinque saltem Rosarii decades, adjectis Litaniis Lauretanis religiose recitentur : optamus, autem ut ad has preces conveniente populo, eodem tempore vel sacrum ad altare fiat, vel Sacramento augusto ad adorandum proposito, sacrosanta deinceps hostia pius supplicantium cætus rite lustretur. — Magnopere probamus, sodalitates a Rosario Virginis solemni pompa vicatim per urbes, accepta a majoribus consuetudine, publicæ religionis caussa procedere. Quibus autem in locis id injuria temporum forte non licet, quidquid publicæ religioni ex hac parte detractum est, frequentiore redimatur ad sacras ædes accursu; et diligentiore virtutum christianarum exercitatione fervor pietatis eluceat.

Eorum autem gratia, qui quæ supra jussimus facturi sunt, libet cælestes Ecclesiæ thesauros recludere, in quibus ipsi incitamenta simul et præmia pietatis inveniant. Omnibus igitur qui intra designatum temporis spatium, Rosarii cum Litaniis publicæ recitationi interfuerint et ad mentem Nostram oraverint, septem annorum itemque septem quadragenarum apud Deum indulgentiam singulis vicibus obtinendam concedimus. Quo beneficio frui pariter posse volumus, quos supplicationibus publicis supra dictis legitima caussa prohibeat; hac tamen lege ut eidem sacræ exercitationi privatim operam dederint, itemque Deo ad mentem Nostram supplicaverint. — Eos vero qui supra dicto tempore decies saltem, vel publice in sacris templis, vel justas ob caussas privatis in domibus eadem peregerint, et,

expiatis rite animis, sacra de altari libaverint, piaculo omni et statis admissorum pœnis ad pontificalis indulgentiæ modum exsolvimus.— Plenissimam hanc admissorum suorum veniam omnibus etiam elargimur, qui vel in ipsis beatæ Mariæ Virginis et Rosario solemnibus, vel quolibet ex octo consequentibus diebus, ablutis pariter salutari confessione animis, ad Christi mensam accesserint, et in aliqua æde sacra pro Ecclesiæ necessitatibus ad mentem Nostram Deo et Deiparæ rite supplicaverint.

Agite vero, Venerabiles Fratres; quantum Vobis curæ est et Mariæ honos et societatis humanæ salus, tantum studete populorum in Magnam Virginem alere pietatem, augere fiduciam. Divino quidem munere factum putamus, ut, vel turbulentissimis hisce Ecclesiæ temporibus, in maxima christiani populi parte stet ac vigeat antiqua in Augustam Virginem religio et pietas. Nunc vero exhortationibus his Nostris excitatæ, vestrisque vocibus incensæ christianæ gentes vehementiore in dies animi ardore sese in Mariæ tutelam fidemque recipiant; et adamare magis ac magis insistant Marialis Rosarii consuetudinem, quam majores nostri non modo uti præsens in malis auxilium, sed etiam nobilis instar tesseræ christianæ pietatis habere consueverunt. Obsecrationes concordes ac supplices libens excipiet humani generis Patrona cælestis, illudque facile impetrabit, ut boni virtutis laude crescant; ut devii sese ad salutem colligant ac resipiscant; ut vindex scelerum Deus ad clementiam ac misericordiam conversus rem christianam remque publicam, amotis periculis, optatæ tranquillitati restituat.

Hac spe erecti, Deum ipsum, per Eam in qua totius boni posuit plenitudinem, summis animi Nostri votis enixe obsecramus, ut maxima quæque Vobis, Venera-

biles Fratres, cælestium bonorum munera largiatur : in quorum auspicium et pignus, Vobis ipsis et Clero vestro et populis cujusque vestrum curæ concreditis, Apostolicam Benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die Septembris, A. MDCCCLXXXIII. Pontificatus Nostri Anno Sexto.

Leo PP. XIII.

UNE QUESTION LITURGIQUE

LES PATRONS DES LIEUX ET LES TITULAIRES DES ÉGLISES

Depuis les bouleversements introduits dans la Liturgie au dernier siècle, et surtout depuis la Révolution française, qui a brisé toutes les traditions, le culte des patrons Liturgiques a été livré à toutes sortes de fluctuations et d'incertitudes. En beaucoup de lieux on a cessé de célébrer la fête des Patrons, en ne tenant compte que des titulaires des Eglises. Souvent ceux-ci ont été arbitrairement changés, ou, quand il y en a plusieurs, on ne s'est occupé que d'un seul. Puis, les ténèbres se sont amoncelées, non-seulement sur les questions de droit, mais même sur les questions de fait, et nous pourrions citer telle paroisse où l'on ignore à quel saint l'Eglise est dédiée, où l'on cite plusieurs titulaires sans savoir auquel s'arrêter.

Il est temps que l'ordre et la lumière soient portés dans ce chaos. Un prélat connu par ses travaux d'érudition a essayé de le faire pour le diocèse de Cambrai (1). Bien que sa dissertation revête un caractère spécial à raison des faits et des applications, néanmoins elle a dans son ensemble et pour la partie théorique, une portée absolument universelle.

(1) *Mémoire sur les Patrons des Lieux et sur les Titulaires des Eglises dans le Diocèse de Cambrai*, par Mgr Hauteœur, Recteur des facultés catholiques de Lille, Lille, Société Saint-Augustin, 1883. In-8° de IV — 69 pp.

Aussi, nous n'hésitons pas à mettre en entier sous les yeux de nos lecteurs le premier chapitre, qui contient des notions générales sur les titulaires et sur les patrons. Nous consacrerons un second article à l'analyse des autres chapitres.

A. G.

Les églises consacrées au culte de Dieu tirent leur dénomination spéciale d'un saint, ou d'un mystère, d'une chose sacrée, d'une personne divine : l'église de S. Pierre ou de S. Jacques, de la Trinité, du Saint-Esprit, du Sauveur, du Saint-Sépulcre, de l'Immaculée-Conception, etc. C'est ce qu'on nomme le Titulaire, ou encore le Patron de l'Eglise. Cette dernière expression n'est employée que quand l'église est placée sous l'invocation d'un saint. Elle cesserait d'être exacte si on l'appliquait à un temple dénommé d'après un mystère ou une chose sainte. Aussi est-il préférable d'employer exclusivement le mot titulaire, qui convient dans tous les cas, et qui offre l'avantage d'exclure une cause fréquente de confusion ou d'erreurs. C'est ce que nous ferons dans le cours de ce travail.

Toute église est nécessairement pourvue d'un titulaire, désigné lors de la pose de la première pierre, et donné d'une manière définitive dans la cérémonie de la bénédiction ou de la consécration.

Toute localité (ville, bourg, village), tout diocèse, peut avoir un patron spécial, ou protecteur céleste, qui jouit de certaines prérogatives liturgiques. C'est ainsi que S. Mauront est patron de Douai, Ste Aldegonde de Maubeuge, S. Chrysole de Comines, S. Marcel d'Hautmont, S. Vaast du diocèse d'Arras.

Un pays (royaume, empire, république, etc.), une province, peuvent avoir aussi leurs patrons. Exemples :

S. Georges pour l'Angleterre, S. Joseph pour la Belgique et le Canada, S. Jacques pour la Galice, S. Léger pour le canton de Lucerne.

La paroisse, comme telle, n'a point de patron. Dans la plupart des villages, des bourgs et des petites villes de notre région, la paroisse se confond avec la localité, et à ce titre elle peut avoir un patron qui souvent est le titulaire de l'église paroissiale, mais parfois aussi un autre saint.

Les patrons de lieux, soit généraux comme dans le dernier cas, (pays, province), soit spéciaux comme dans le premier (localité, diocèse), ont été ou établis par l'usage antérieurement à 1630, ou élus depuis cette époque conformément aux règles tracées par le pape Urbain VIII.

L'élection est actuellement le seul mode qui puisse être suivi pour établir un patron. Il faut que cette élection soit confirmée par la S. C. des Rites, même quand il s'agit d'un patron secondaire.

Le décret d'Urbain VIII n'a point supprimé les patrons traditionnellement reconnus à l'époque où il fut promulgué. Il en est de même de la bulle de Pie VII *Qui Christi Domini*, du 29 novembre 1801, qui abolit les anciennes circonscriptions ecclésiastiques, et réorganise sur d'autres bases les diocèses de France. Ces mesures et celles qui en furent la conséquence, n'ont ni supprimé, ni changé les patrons des lieux et les titulaires des églises. Il suffit de lire les documents pour s'en convaincre. Au reste de nombreux décrets rendus par la S. C. des Rites prouvent que le Saint-Siège l'a toujours entendu de la sorte (1).

(1) On peut consulter sur la question des patrons et des titulaires : Guyet, *Heortologia*, lib. I, cc. 4-8 ; Cavalieri, *Commentaria*, t. I, cc. 2 et 3 ; Gardellini, *Not. ad decr.* n° 4738, die 23 maii 1835 ; Al. a

La France a pour patronne la Sainte Vierge, dont nous célébrons la fête solennelle, avec la procession du vœu de Louis XIII, le jour de l'Assomption. Les provinces qui entrent, en tout ou en partie, dans la circonscription actuelle du diocèse de Cambrai, ne possèdent point de patrons liturgiques.

Quant au diocèse dans son ensemble, on n'y célèbre point d'autre fête patronale que celle de l'Assomption. S. Géry et S. Aubert, patrons de la cité métropolitaine, n'ont jamais eu de fête chômée dans le reste du diocèse, bien que le Bréviaire cambrésien assignât à leurs offices un rit élevé.

Au point de vue des conséquences liturgiques, tout se réduit donc pour nous à la question des patrons des localités, villes, bourgs ou villages. Et il n'en existe point d'autres que ceux qui furent établis par la tradition et par l'usage antérieurement à l'époque où l'élection est devenue nécessaire, c'est-à-dire à 1630. On ne connaît, que nous sachions, dans le diocèse de Cambrai aucun patron élu d'après les règles d'Urbain VIII.

La fête du patron de la localité, ou, s'il y en a plusieurs, du principal d'entre eux, doit être célébrée sous le rit double de première classe avec octave.

De droit commun, cette fête est une de celles qui impliquent pour les fidèles l'obligation de s'abstenir d'œuvres serviles et d'entendre la messe (1). Le décret du cardinal Caprara pour la réduction des fêtes a sup-

Carpo, *Bibl. liturgica*, p. I, cc. 7, 8, et p. II, c. 12; De Herdt, *S. Liturgiæ praxis*, t. II, nn. 217-230, et t. III, nn. 118-125; Card. Sterkx, *Questiones in rubricas* (Mechliniæ, 1865), qq. 78-91.

(1) La constitution d'Urbain VIII, du 13 septembre 1641, qui est encore actuellement la loi de l'Eglise universelle, désigne parmi les fêtes de précepte celle « unius ex principalioribus patronis in quocumque regno sive provincia, et alterius pariter principalioris in quacumque civitate, oppido vel pago. »

primé cette obligation en France, ou, si l'on veut, l'a renvoyée au dimanche avec la solennité (1).

S'il y a plusieurs patrons légitimement établis, un seul d'entre eux est regardé comme patron principal et a droit à une fête de première classe. Les patrons secondaires obtiennent le rit double-majeur, à moins qu'un usage légitime ou une concession du Saint-Siège ne leur assigne un rit plus élevé, ce qui est fréquent (2). Mais dans tous les cas il n'y a qu'une seule fête chômée, une seule fête dont la solennité en France soit remise au dimanche suivant.

Tous les membres du clergé séculier sont tenus à réciter l'office avec octave du patron principal de la localité qu'ils habitent, et même celui du patron ou des patrons secondaires, sous le rit qui leur appartient. Les réguliers sont tenus à l'office du patron principal seulement, sous le rit double de première classe et sans octave.

La fête du titulaire d'une église est du rit double de

(1) « Exceptis festis Epiphaniæ Domini, Sanctissimi Corporis Christi, SS. Apostolorum Petri et Pauli, *et sanctorum patronorum cujuslibet diœcesis et paræciæ*, quæ in Dominica proxime occurrente in omnibus ecclesiis celebrabuntur. » Le *patronus cujuslibet paræciæ* n'est point, comme on l'a cru souvent, le titulaire de l'Eglise paroissiale, *patronus seu titularis ecclesiæ paræcialis*, mais le patron de la localité, *patronus paræciæ quatenus locum constituit aut patronus loci in quo sita est paræcia*. La fête du titulaire de l'église paroissiale n'était point de précepte sous le régime que le décret de Caprara avait pour but de modifier, et par conséquent elle ne devait point figurer dans ce décret. Voir ci-dessus la note 1.

Cette interprétation a été confirmée par la S. C. elle-même dans ses réponses à Mgr l'Evêque de Ruremonde, le 20 mars 1869.

(2) A Rome les fêtes de sainte Catherine de Sienne et de saint Philippe de Néri, patrons secondaires, sont du rit double de seconde classe. On trouve beaucoup d'exemples analogues dans les Propres récemment approuvés par le Saint-Siège, notamment dans ceux des diocèses de France,

première classe avec octave, mais elle n'est point chômée, et la solennité n'en est point, de droit, renvoyée en France au dimanche suivant (1).

Il est à remarquer que les fêtes des saints transférées d'une manière fixe dans le calendrier du diocèse, doivent être célébrées à leur jour d'incidence dans les églises où ces mêmes saints sont honorés comme patrons ou comme titulaires. Ainsi, par exemple, on fête S. Marcel à Hautmont le 16 janvier, S. Amand dans la ville de ce nom et ailleurs le 6 février, S. Ouen à Boursies le 24 août, S. Wasnon à Condé et S. Piat à Seclin le 1er octobre, S. Léger à Banteux, Cauroir, etc. le 2 octobre, S. Léonard à Raches et à Spycker le 6 novembre, S. Nicaise à Château-l'Abbaye le 14 décembre (2).

Régulièrement, une église n'a qu'un seul titulaire, ou plusieurs *per modum unius*, comme S. Maurice et ses compagnons, S. Vincent et S. Anastase, S. Corneille et S. Cyprien, S. Philippe et S. Jacques, S. Pierre et S. Paul (3). Mais quand elle est placée sous

(1) Les diocèses du Canada ont obtenu cette concession. (S. R. C., n° 4751, ad 3, die 23 maii 1835.)

(2) « Si sanctus (cujus festum in Kalendario diœcesano ad diem fixam est translatum) sit alicujus Ecclesiæ titulus vel patronus, in propria Ecclesia celebrandus erit die qua de eo fit mentio in Martyrologio Romano, nisi forte alia de causa sit impedita. » (S. R. C., in Cameracen., die 3 julii 1859, ad 3.)

(3) Quand un saint uni à d'autres dans la liturgie est *isolément* patron ou titulaire, on le sépare de ses compagnons pour en faire l'office. Voir les liturgistes et notamment Al. a Carpo, *Bibl. liturgica* p. II, n° 176. Néanmoins, là ou saint Pierre est seul patron ou titulaire, on fait l'office de saint Pierre et de saint Paul comme il se trouve dans le Bréviaire au 29 Juin. C'est la pratique de Rome.

La S. C. a décidé que, dans le doute si saint Gervais était seul titulaire d'une église, ou si saint Protais partageait avec lui cette qualité, si saint Denis était seul titulaire ou s'il l'était avec ses compagnons, *deficientibus monumentis rem declarantibus in casu*, il

l'invocation de plusieurs saints n'ayant pas entre eux cette connexion, quand elle a plusieurs titulaires réellement distincts, il faut célébrer de la même manière, sous le rit double de première classe avec octave, la fête de chacun d'eux (1).

Une pareille situation peut exister dès l'origine, si deux ou plusieurs titulaires sont désignés *in actu benedictionis aut consecrationis*. Ceci ne doit se faire qu'avec réserve et pour de justes causes. C'est ainsi que la nouvelle église de Saint-Saulve, près Valenciennes, a été consacrée en 1865 sous le triple vocable du glorieux martyr S. Saulve, patron du lieu et titulaire de l'Eglise abbatiale aujourd'hui détruite; de S. Martin, titulaire depuis onze cents ans et plus de l'Eglise de la paroisse; et enfin de S. Albert, à la demande des fondateurs du nouvel édifice, qui voulaient consacrer ainsi un douloureux souvenir de famille.

Une fois la bénédiction ou la consécration faite, l'évêque lui-même ne peut autoriser ni un changement

fallait célébrer la fête et l'office d'un seul, c'est-à-dire, suivant le cas, de saint Gervais ou de saint Denis. (Muhlbauer, *Decreta authentica*, t. III, p. II, pag. 443.)

La règle de la division ne s'applique pas aux patrons secondaires dont on fait la fête sous un rit inférieur. V. Cavalieri, *Comm.*, t. I, cap. 5, decr. IV, in ordine LXV.

(1) « An si aliqua ecclesia duplicem habeat titularem, de utroque recitari debeat sub ritu SS. Titularibus competenti ? — R. *Affirmative*. (S. R. C. in una Ordinis Minorum S. Francisci de Observantia, die 16 april. 1853, n° 5183, ad 5.) V. aussi n° 4587, die 20 apr. 1822; n° 5647, die 17 decembris 1875.

La règle est la même quand il y a trois titulaires, comme pour la basilique de Latran, dédiée au Sauveur, à saint Jean-Baptiste et à saint Jean l'Evangéliste. Certain auteurs supposent qu'il peut y avoir des titulaires secondaires comme il y a des patrons de cet ordre. Il n'en est pas question dans les décrets, ni dans les rubriques. V. Gardellini, sur le décret n° 4735.

ni une adjonction de titulaire. Il faut recourir au Saint-Siège.

C'est ainsi que pour l'église de Saint-André, au diocèse de Bruges, devenue église de Sainte-Anne après le concordat de 1801, lorsqu'on établit la nouvelle circonscription des paroisses, la S. C. des Rites a répondu que ce changement, fait par l'autorité de l'évêque, n'était pas légitime, et qu'elle a refusé de le maintenir aprés quarante ans écoulés. Elle a permis seulement, avec l'autorisation du Souverain-Pontife, d'adopter Ste Anne en qualité de co-titulaire avec S. André, rétabli dans ses anciens droits (1).

On trouve d'autres décisions dans un sens analogue. A Ruremonde, le Saint-Siège, pour éviter de plus grands inconvénients, a ratifié les changements irrégulièrement accomplis en 1802 (2). A Moulins, il a rétabli le titre de l'Annonciation de la Sainte Vierge au lieu de l'Assomption, adoptée à l'époque du Concordat, et de la Nativité, substituée par le premier évêque lors de sa prise de possession en 1823 (3). Ce qui prouve que

(1) « Utrum semel assignato titulari patrono alicui Ecclesiæ, liceat Episcopo rationabili ex causa illum immutare? — R. *Non licere.* — « Et quatenus negative, enixe efflagitat (Episcopus) ut ex apostolico indulto hæc sibi facultas in casu elargiatur. — R. *Pro gratia assumendi S. Annam in contitularem cum S. Andrea apostolo, facto verbo cum Sanctissimo.* » (S. R. C. in Brugen., 11 mart. 1843, n° 4954.)

(2) Ici la question était plus complexe. On avait demandé tout à la fois de ratifier le changement, et le choix de titulaires qui semblaient n'être pas dans les conditions fixées par les règles liturgiques. Le motif invoqué à l'appui de la demande est « ne ex patronorum mutatione perturbatio in populo oriatur ». La S. C. a répondu (n° 3564, die 27 maii 1876, ad 6) : *Pro gratia saltem ad cautelam, facto verbo cum Sanctissimo.*

(3) Voici les questions énoncées à la suite de l'exposé des faits : « Dubium 1. Utrum sustineatur decretum primi Episcopi Molinen. Nativitatem B. M. V. pro festo titulari assignantis? — 2. Utrum

les églises érigées sous l'invocation de la Sainte Vierge ne peuvent indifféremment célébrer comme titulaire telle ou telle de ses fêtes et en changer à leur gré. Il faut s'en tenir au vocable adopté dès l'origine, ou, si l'église est dédiée à la Sainte Vierge sans détermination spéciale, célébrer comme titulaire la fête de l'Assomption.

Dans les bulles d'érection ou de rétablissement de diocèses, le Pape a coutume de désigner le saint ou le mystère sous l'invocation duquel sera placée l'église cathédrale. Ainsi a procédé Pie VII dans la bulle *Qui Christi Domini*, portant réorganisation des diocèses de France après la Révolution. Si l'église choisie comme cathédrale avait auparavant un autre titre, celui-ci n'est pas supprimé. Il y a en ce cas deux titulaires égaux en droits au point de vue liturgique : l'un et l'autre ont leur fête avec octave ; on fait mémoire de tous deux dans les suffrages. La S. C. des Rites a donné ces décisions pour les diocèses de Tortona et de Carcassonne (1).

festum Annunciationis prout antiquis temporibus pro titulari hujus ecclesiæ sit habendum? — 3. Utrum qualitas titularis festo Assumptionis conveniat? — 4. Quatenus non liceret moderno Episcopo titulum Annuntiationis nunc restituere, utrum id ei permittatur post absolutionem edificii de novo susceptam in consecratione Ecclesiæ? » Réponse : « Ad XIV, Quoad primam, secundam, tertiam et quartam partem, provisum in secunda. Quoad secundam partem, *Affirmative, dummodo constet Annuntiationem B. M. V. fuisse titulum primævum.* » (S. R. C. in Molinen., n. 5251, die 12 septembris 1857.)

(1) A. Tortona, le titulaire donné à la cathédrale dans la bulle est l'Assomption ; l'église affectée à ce service était anciennement dédiée à S. Laurent, patron principal de la ville. On demande en 1822 : « 1. An novus titulus sit retinendus, relicto primo? — 2. An, relicto secundo, retinendus sit primus? — 3. An potius ambo retinendi sint? — 4. An, ambobus retentis, gaudeant pari ritu, solemnitate et juxta Cæremoniale Episcoporum, gaudeant nota pontificali? »

Le nôtre se trouvait dans le même cas antérieurement au sinistre de 1859. Le titre de Notre-Dame, qui était celui de l'ancienne église métropolitaine et qui fut désigné par la bulle *Qui Christi Domini*, passa d'abord à l'église de Saint-Aubert, puis très peu de temps après à celle du Saint-Sépulcre, qui devint définitivement cathédrale. Il en résulte qu'avant sa reconstruction du moins, notre église métropolitaine avait deux titulaires, Notre-Dame et Saint-Sépulcre. Quant à Saint-Aubert, on lui donna le nom de Saint-Géry pour remplacer l'église détruite du patron principalement vénéré, après la Sainte-Vierge, par la piété cambrésienne. Ce changement, regardé alors comme permis, n'a point été confirmé par l'autorité apostolique. Il est à désirer qu'il le soit et que S. Aubert, patron lui aussi de la ville de Cambrai, rentre avec la plénitude de ses droits dans son antique demeure. Il consentira de bonne grâce à la partager avec S. Géry en qualité de cotitulaire (1). C'est la solution conforme à la pratique du Saint-Siège et à la piété envers les élus du Seigneur,

— Réponse : « Ad 1 et 2, *provisum in* 3. Ad 3, *Affirmative*. Ad 4, *Affirmative in omnibus*. » (S. R. C. in Derthonen., die 20 april. 1822, n. 4587.)

Pour Carcassonne, les questions comprennent l'énoncé des faits : « 1. Capitulum Cathedralis Ecclesiæ Carcassonen. sub invocatione SS. Nazarii et Celsi, titularium prioris Ecclesiæ, nunc residet ex dispositione Pii Papæ VII in Ecclesia parochiali S. Michaelis Archangeli. Quæritur ergo an Capitulum Ecclesiæ Carcassonnen. debeat celebrare festum S. Michaelis Archangeli cum octava? — 2. An addenda sit commemoratio S. Michaelis Archangeli suffragiis ante vel post commemorationem SS. Nazarii et Celsi, diœcesis patronorum? »

Réponse : « Ad 1, *Affirmative*. Ad 2, *Affirmative et commemorationem S. Michaelis Archangeli præcedere debere etiam illam SS. Apostolorum Petri et Pauli*. » (S. R. C. in Carcassonnen., die 14 martii 1861, n. 5314.)

(1) V. notre *Mémoire sur le Propre du diocèse de Cambrai*, p. 32.

surtout quand leur souvenir est attaché depuis tant de siècles à des lieux qu'ils ont sanctifiés par leur présence, ou par leur sépulture.

Le même motif de piété, les mêmes règles formelles s'opposent à ce que l'on change les titres des autels établis dans les églises. « Le titulaire une fois en possession, dit à ce propos un auteur, il est interdit de le remplacer par un autre tant que l'autel reste moralement le même. Ce changement ne serait acceptable qu'en cas de reconstruction complète. En France, trop souvent, le caprice d'un curé ou de quelque dévote change le titulaire, au préjudice du droit et de la tradition (1). »

Indiquons maintenant en peu de mots les prescriptions liturgiques relatives aux titulaires des églises, à leurs offices et commémoraisons.

Tout le clergé séculier et régulier du diocèse est obligé de réciter l'office du titulaire de la cathédrale, les séculiers avec octave, les réguliers sans octave. Lorsqu'il y a deux titulaires, les réguliers ne sont tenus qu'à l'office du principal d'entre eux (2), outre le titulaire de leur propre église, dont ils font la fête avec octave.

(1) Barbier de Montault, *Traité pratique de la construction des églises*, t. I, page. 154. V. le décret n. 4793, du 27 août 1836, ad 6, avec la note de Gardellini, et celui du 11 mars 1837, n. 4804.

(2) Le rédacteur des *Analecta juris pontificii* (1re série, 1855, p. 865) pense que si une cathédrale a deux titulaires, l'un ancien, l'autre établi par la bulle d'érection du diocèse, l'office de ce dernier est seul obligatoire dans le diocèse; l'office de l'ancien titulaire reste limité à cette église, tout comme avant son érection en cathédrale. Toutefois il n'émet cette opinion que sous une forme dubitative. Il serait à propos de faire trancher la question par la S. C. des Rites.

Quant au titulaire de l'église paroissiale, la simple raison de domicile ne suffit pas pour en rendre l'office obligatoire ou même facultatif. Ceux-là seuls peuvent et doivent le réciter qui sont attachés à cette église par un titre canonique : le curé, même amovible; son coadjuteur, s'il en a un, ses vicaires, et sans doute aussi les prêtres qui occupent les charges de grand clerc, de sacristain ou autres semblables en vertu d'un titre conféré par l'Ordinaire. Ceux qui assistent habituellement au chœur et remplissent certaines fonctions, comme prêcher, confesser, catéchiser, sans être pour cela *de gremio ecclesiæ*, ne peuvent réciter l'office du titulaire (1).

Le curé chargé de deux paroisses unies est tenu à l'office des titulaires de chacune d'elles, mais la règle ne s'étend pas aux églises simples situées sur son territoire (2).

(1) « An sacerdotes sæculares qui censentur alicui ecclesiæ adscripti quia missas ibidem celebrant, confessiones excipiunt, aud aliud quodcumque sacrum ministerium exercent, possint officium recitare de patrono vel titulari ejusdem ecclesiæ (qui non est patronus civitatis vel loci), ut habeatur uniformitas inter sacerdotes illos et pastorem ac vice-pastores ecclesiæ, qui celebrant festum titularis ejusdem ritus duplicis primæ classis cum octava, etiamsi nulla sit obligatio ad chorum? — R. « Juxta alia decreta, *negative;* non enim censeri, sed revera esse debent adscripti servitio ecclesiæ, uti parochus et vice-parochus. » (S. R. C. in Mechlinien. 7 dec. 1844, ad dubii I quæst. I, n. 4985.)

(2) An parochus duarum ecclesiarum unitarum debeat de ambarum patrono et titulari recitare officium juxta rubricas? » — Réponse : « Prout utroque titulari, *affirmative*, maxime si ecclesiæ sint peræque unitæ. » (S. R. C. in Coll., die 5 julii 1698, n. 3477, ad 6.) — Répondu dans le même sens in Nucerina, die 24 sept. 1842, n. 4949.

« An parochi qui intra limites parochiales habent ecclesias filiales quarum servitio clerus non adest, de ipsis ecclesiis recitare possint officium, pariter recitare de sanctis titularibus earumdem ecclesiarum? — R. *Negative* (S. R. C. in Camerinen., 27 aug. 1836, n. 4783.)

Ces églises et toutes celles que l'on désigne sous les dénominations diverses d'annexes, de chapelles vicariales, chapelles de secours, etc., si elles n'ont pas au moins un prêtre qui en ait la charge et la pleine administration, doivent être considérées comme des oratoires publics, où l'on ne peut célébrer la fête et l'office du titulaire, ni même simplement la messe, à moins d'en avoir obtenu le privilège spécial.

Telle est la règle tracée par les récents décrets de la S. C. des Rites, quoique les anciens auteurs aient été d'un avis différent (1). S'il y a un clergé, ou tout au

(1) A une consultation pour le diocèse de Tuy (Espagne), où il s'agissait de quatre églises desservies par des prêtres sous la dépendance d'une collégiale, à une autre pour Venise qui concernait d'anciennes églises paroissiales, collégiales ou régulières actuellement desservies sous l'autorité du curé, il a été répondu que l'office des titulaires ne pouvait être célébré. (S. R. C. in Tuden., die 23 maii 1846, n° 5050, ad 4. — In Venet., die 25 sept. 1852, n° 5180, ad 11.)

En 1876, le curé de Saint-Luc à Venise expose qu'il a, outre son église paroissiale, « aliam ecclesiam subsidiariam SS Benedicto Ab. et Scholasticæ Virg. dicatam, in qua sub omnimoda parochi dependentia alius sacerdos titulo vicarii continuo residet, ut Sacramenta Eucharistiæ et Pœnitentiæ administret, aliasque peragat functiones. » Comme cette église était autrefois paroissiale, le curé demande que, nonobstant le décret cité ci-dessus, le vicaire chargé de la desservir puisse célébrer les offices des titulaires, et que toutes les messes soient dites conformément à ces offices, le jour de la fête et pendant l'octave. La S. C. a répondu : « *Pro gratia quoad missas tantum*, exclusa octava pro festis in Quadragesima occurrentibus et servatis rubricis. » (S. R. C. in Venet., die 15 julii 1876, n. 5669.)

Une autre décision importante est celle qui fut rendue pour les États-Unis d'Amérique, en 1872. L'évêque d'Alton exposait que dans ce pays les paroisses ne sont pas encore érigées : beaucoup d'églises n'ont pas même de prêtre qui y réside ; elles sont desservies par des missionnaires qui pourvoient le mieux possible aux besoins des fidèles, mais qui ne peuvent y célébrer régulièrement. Quelques-unes sont vastes et belles ; le très grand nombre mérite

moins un prêtre chargé de l'église sous la dépendance immédiate de l'évêque, c'est à ce clergé seul, c'est à ce prêtre qu'incombe relativement au titulaire l'obligation imposée par les règles liturgiques.

Les chapelains ou aumôniers des lycées et collèges des hospices et hôpitaux, des prisons, etc., n'ont pas d'offices de titulaires, parce que leurs chapelles sont destinées au personnel d'un établissement plutôt qu'à l'usage commun des fidèles, quand bien même elles auraient une entrée sur la voie publique (1).

La même règle s'applique aux aumôniers de religieuses. Il est cependant des communautés de femmes qui ont une église ou chapelle pourvue d'un titulaire liturgique. Dans ce cas, c'est aux religieuses ayant le chœur, et non à leurs aumôniers, qu'il appartient d'en réciter l'office. Ceux-ci, selon la règle générale, doivent pour la messe conventuelle se conformer au calendrier des religieuses : ils ne le peuvent pour la récitation de l'office, même le jour de la fête du titulaire. Ce ne sont pas eux en effet, mais les religieuses qui, d'après les règles canoniques, ont la charge et l'administration de l'église du couvent (2).

à peine le nom d'église. On demandait si dans ces conditions la fête du titulaire doit être célébrée sous le rit double de première classe avec octave, tant pour l'office que pour la messe, que l'église soit consacrée ou qu'elle soit simplement bénite. Le S. C. a répondu : « *Affirmative ad utrumque, tum quoad missam, tum quoad officium*, si qui clerici ad horas canonicas obligati vel saltem ex ipsis unus eisdem ecclesiis sint adscripti. » (S. R. C. in Altonen., die 28 sept. 1872, n. 5519.)

On peut voir les divers décrets retatifs à la matière dans le recueil de Muhlbauer. t. III, p. II, pag. 432-434, et aussi dans les *Analecta juris pontificii*, 1re série (1855), pp. 878-879.

(1) S. R. C. in una Marsorum, die 12 nov. 1831, n° 4069, ad 34. In Suessionen., die 22 julii 1855, n° 5215, ad 3.

(2) Al. A Carpo, *Bibl. liturgica*, part. I, n. 308, III.

Les séminaires appartiennent en général à la catégorie des établissements privés de titulaire liturgique. Cependant, s'ils n'ont pas seulement une chapelle intérieure, mais une église publique, destinée à l'usage commun des fidèles, en ce cas les séminaristes, professeurs et directeurs qui habitent la maison, doivent réciter conformément aux rubriques l'office du titulaire (1).

Tous ceux qu'un lien canonique oblige à réciter l'office du titulaire d'une église, doivent aussi en faire mémoire *inter suffragia* aux jours déterminés par la rubrique. A défaut de titulaire, on fait mémoire du Patron du lieu, *si c'est l'usage.*

En outre, ceux qui célèbrent dans une église ayant un titulaire liturgique, doivent le mentionner dans l'oraison *A cunctis.* Quand on dit la messe dans une église dédiée à quelque mystère, ou dans un oratoire qui n'a point de titulaire liturgique, on peut nommer le patron du lieu, si c'est l'usage d'en faire mémoire dans l'office. Sinon, il faut s'abstenir de toute mention, en supprimant les mots *ac Beato.*

Telles sont. au sujet de la commémoraison des titulaires *in officio et missa*, les règles précises que trace un récent décret de la S. C. des Rites (2). Elles met-

(1) S. R. C. in Ruremund., die 27 feb. 1847, n. 5079, ad 3, et die 27 maii 1876, n. 5664, ad 4. — In Cenomanen., die 28 sept. 1872, n. 5521.

(2) « Quoad titularem vel patronum ecclesiæ, 1. ab Episcopo faciendam esse commemorationem sancti titularis cathedralis; 2. a vicario generali aliisque sacerdotibus episcopalis domus, de patrono loci, si adsit consuetudo, nisi etiam et ipsi adscripti sint alicui ecclesiæ; 3. a presbyteris seminarii S. Germani, de titulari propriæ ecclesiæ, dummodo sit publica; 4. a quovis parocho, seu missionario, de titulari propriæ parochiæ; 5. a quovis sacerdote nullius ecclesiæ servitio addicto, nullam faciendam esse commemoratio-

tent fin à beaucoup d'obscurités, et concilient entre elles d'autres réponses qui, à première vue, offraient une apparence de contradiction.

Il résulte d'un autre décret que si une église est placée sous l'invocation de plusieurs saints comme titulaires, on doit faire mémoire de tous par une seule antienne, un seul verset et une seule oraisen tirés du commun des martyrs, des confesseurs ou des vierges, svivant le cas. Mais si l'un d'eux est un Archange, ou S. Jean-Baptiste, ou un apôtre, à plus forte raison si c'est un mystère ou une chose sainte, on en fait mémoire séparément (1).

E. HAUTCŒUR.

nem, nisi adsit consuetudo faciendi commemorationem de patrono loci.

« Quoad vero orationem *A Cunctis*, in qualibet ecclesia a quovis sacerdote nominandum esse patronum seu titularem proprium ejusdem ecclesiæ. Si autem celebretur in ecclesia dedicata alicui mysterio, vel in sacello et oratorio privato, nominari potest patronus loci, si consuetudo adsit faciendi ejus commemorationem in officio; secus omittenda sunt verba *ac Beato*. (S. R. C. in una Sancti Germani, die 15 feb. 1873, n. 5532.) Cette décision a été rendue pour le diocèse de Saint-Germain (Canada), où il n'y a pas de chapitre, et où l'organisation est encore plus ou moins celle d'un pays de mission. Il est facile d'en tirer toutes les applications nécessaires.

(1) Il s'agissait d'une église ayant deux titulaires donnés *in actu benedictionis* : sainte Walburge, vierge, et sainte Colombe, vierge et martyre. A la question : « Quid in suffragiis dicendum? » il fut répondu : « Fiat commemoratio de ambabus simul, tam in Laudibus quam in Vesperis, cum antiphona, ℣ et ℟ et oratione ut in communi plurium Virgiuum et Martyrum. » (S. R. C. in Sagien,, die 17 dec. 1875, n. 5647, ad 4.)

A la cathédrale de Carcassonne, qui a pour titulaires saint Michel archange d'une part, et de l'autre les SS. Nazaire et Celse, martyrs, on doit faire la commémoraison de saint Michel avant celle des apôtres, et faire ensuite à leur rang mémoire des SS. Nazaire et Celse : (S. R. C., in Carcassonen., die 14 martii 1861, n. 5314, ad 2.)

COUP D'ŒIL

SUR

L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

Au sens tout-à-fait strict du mot la théologie (nous parlons de la théologie surnaturelle et catholique) est l'explication logique, méthodique, systématique des vérités révélées. Ainsi entendue elle ne comprend ni les travaux des Pères, ni ceux des autres écrivains ecclésiastiques; elle ne comprend pas non plus l'exigèse, la liturgie, le droit canonique.

Cette théologie est une véritable science dont nous nous proposons d'esquisser l'histoire. Nous exposerons brièvement ses origines, ses développements et ses phases diverses; nous examinerons, pour chaque époque, son esprit et ses méthodes; nous dirons ses mérites et ses défauts; enfin nous indiquerons ses principaux représentants.

Nous croyons devoir distinguer dans l'histoire de la théologie trois époques : la première du douzième siècle à la Réforme ou au concile de Trente ; la seconde du concile de Trente à la fin du dix-septième siècle ; la troisième de la fin du dix-septième siècle au concile du Vatican. Il nous semble inutile, et il serait prématuré, de donner ici raison de cette division; nous espérons que

l'exposition des faits la justifiera pleinement aux yeux de nos lecteurs.

Pour chaque époque nous traiterons séparément de la théologie *théorique*, de la théologie *polémique* et de la théologie *pratique*.

PREMIÈRE ÉPOQUE

Du douzième siècle a la Réforme.

La révélation ne fut pas un dépôt stérile aux mains des évêques, des prêtres et même des laïcs des premiers siècles. Par eux, les vérités chrétiennes furent solidement prouvées et mises dans toute leur lumière, elles furent appliquées aux besoins de la vie, elles furent défendues et vengées contre les infidèles qui les niaient et contre les hérétiques qui en dénaturaient le sens. Les œuvres accomplies alors ont formé le patrimoine des âges suivants, et leurs auteurs ont à juste titre reçu le nom de Pères.

Les œuvres des Pères, si parfaites qu'elles soient, ne se composent que de traités particuliers, inspirés par les circonstances. Il y eut bien, et même de bonne heure, des efforts tentés pour former une synthèse de la doctrine révélée ; avec le temps les essais devinrent plus nombreux; celui de S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, est remarquable entre tous. Néanmoins, les vérités chrétiennes n'avaient pas encore été réunies dans un tout harmonieux qui manifestat leurs rapports et leur union ; elles n'avaient pas été expliquées non plus d'après une méthode strictement didactique : en un mot, on avait tous les maté-

riaux, mais on attendait des architectes qui élevassent l'édifice de la science sacrée.

C'est au douzième siècle et surtout au treizième qu'apparurent les architectes. Sans doute nous les devons en partie à cette singulière tendance à l'unité et à la généralisation qui dominait alors parmi les intelligences d'élite. Mais il faut reconnaître qu'ils furent surtout suscités par la divine Providence pour répondre à une nécessité spéciale de cette époque.

En effet, des périls de toutes sortes menaçaient alors la foi des peuples chrétiens : schisme grec, hérésies de Béranger, de Pierre de Bruis et d'autres, philosophie arabe, tout semblait se coaliser pour battre en brêche l'œuvre du Christ. Et c'est pour résister à ces attaques que, sous l'impulsion de Celui qui a promis de ne jamais abandonner son Église, s'élevèrent, comme autant de forteresses inexpugnables, les grands monuments scientifiques de la Théologie.

Le clergé séculier et les anciens ordres monastiques fournissent le premier contingent de travailleurs ; mais ils sont bientôt dépassés par les ordres religieux nouvellement institués (1). Ceux-ci apportent à l'œuvre

(1) S'il faut prendre à la lettre les doléances d'Alain de Lille, l'ardeur pour les études avait quelque peu diminué vers la fin du douzième siècle. « Olim, etsi bona vita non amabatur, doctrina tamen amplectebatur; sed jam summa est exorbitatio, summa obstinatio, summa alienatio, cum non solum mores boni postponuntur, sed etiam decor eorum, id est, doctrina contemnitur.... Et quod pejus est et omni monstro monstruosius, auditores theologiæ aures vendunt ut audiant, doctores eas emunt ut scientiam suam jactanter exponant. Jam theologia venalis prostituitur, et in quæstu pro meretrice sedet. Olim in summo honore habebantur magistri, sed modo jure reputantur insipientes et fatui. Qui sunt qui despiciuntur? Doctores Qui sunt qui assistunt palatiis regum? Pecuniosi. Qui sunt qui excluduntur ab aula? Litterati. » *De arte prædicatoria*, c. 36. Au même temps, Guillaume de Conches dans la préface du *Dragmaticon philosophiæ*, reprochait aux évêques de ne

longue et difficile du développement de la théologie la sève de leur vigoureuse jeunesse : Chanoines réguliers, Dominicains, Franciscains, Augustiniens, Carmes, Trinitaires, tous rivalisent de zèle et de succès.

Les centres de l'activité intellectuelle sont d'abord les écoles cathédrales et monastiques : on sait l'éclat jeté par celles du Bec, de Beauvais, de St-Victor; peu à peu cependant elles sont éclipsées et en partie remplacées par les Universités. C'est dans les universités que les maîtres les plus illustres veulent avoir leur chaire; c'est là qu'accourent les élèves les plus distingués, c'est là que l'on trouve avec les instruments d'étude tous les motifs d'émulation légitime, c'est là enfin que la science acquise reçoit sa consécration par les grades (1). Clercs et laïcs, religieux et séculiers (2), tous

pas rechercher, de ne pas encourager les clercs instruits, préférant appeler aux emplois des ignorants, moins fiers, moins scrupuleux et plus dociles. »

(1) « De gradibus academicis, quos memoravimus, ac vocant *Beccalaureatum*, *Licentiam* et *Doctoratum*, eorumque nominibus ac etymo agit Ducangius. Eorum institutionem referunt scriptores ad Gratianum, qui sacros canones in corpus unum collegit, diciturque Eugenius Papa III illos approbasse, ac ornasse privilegiis, ut hocce specioso titulo ad jus canonicum addiscendum juvenes excitarentur. Communis etiam fert opniio, Petrum Lombardum, Gratiani imitatione, Parisiis in theologicæ disciplinæ cursum eos invexisse. » De Rubeis, *De Comm. S. Th. in lib. sent.* diss. I, c. 1.

(2) C'est à dessein que nous avons dit plus haut que les écoles monastiques avient été *en partie* remplacées par les Universités. Voici comment s'exprime De Rubeis, l. c. « *Privatas* distingue scholas in cœnobiis ac *publicas*, quas loci universitas approbaverat; *privatosque* doctores distingue ac *publice legentes*, qui gradus percurrebant, ut academicorum denique cœtui ascriberentur. Hinc etiam factum ut qui sacras litteras in privatis scholis tradiderant, academicos postea gradus percurrendos aggrederentur; quive post emensos gradus illos laurea doctorali donabantur, privatas in cœnobiis regerent scholas, tironesque sodales philosophicis ac theologicis doctrinis imbuerent. »

indistinctement veulent s'abreuver aux larges sources du savoir humain; et pour les recevoir, pour abriter leur pauvreté et leur vertu, il surgit bientôt une multitude de maisons, de colléges, de couvents : personne alors ne se cantonne chez soi pour y végéter sans air et sans horizon.

En moins de quatre siècles plus de cinquante universités sont fondées ou restaurées dans les différentes contrées de l'Europe chrétienne: et, dans chacune d'elles à peu près, la science sacrée a les chaires, les plus honorées toujours, souvent les plus retentissantes. En France, à côté de Paris, la perle des universités, nous voyons successivement s'élever et se développer celles de Toulouse, fondée par le comte Raymond comme un rempart contre l'hérésie dec Albigeois, et confirmée par Grégoire IX, const. *Olim* du 27 avril 1233, — de Montpellier créée par Nicolas IV, lettres du 26 oct. 1289, — d'Avignon fondée par Boniface VIII, bulle *Conditoris*, du 1er juillet, 1303, — d'Orléans établie par Philippe III, et munie de priviléges par Philippe-le-Bel en 1312, — de Cahors, fondée par Benoît XII,const. *Cum civitas*, du3 juin 1332; — de Perpignan érigée par le roi Pierre d'Aragon en 1349, — d'Angers, établie par Charles V, confirmée par le roi Jean, développée par Charles VII en 1433, — de Nantes, érigée par Pie II, const. *Inter fœlicitates*, du 4 avril 1460, — d'Aix, de Dole et de Poitiers, fondées respectivement par le Pape Alexandre V, par le duc Philippe de Bourgogne, par le roi Charles VII, — de Caen, érigée par Eugène IV, const. *Dum in hac*, du 30 mai 1437, confirmée par le roi Charles VII en 1452, — de Valence et de Bourges, établies par Louis XI, — de Bordeaux, restaurée par Eugène IV en 1441, munie de priviléges par Louis XI en 1473.

L'Angleterre voit refleurir ses universités déjà vieilles et célèbres d'Oxford et de Cambridge; l'Irlande possède bientôt celle de Dublin érigée en 1320, et l'Écosse celle de S. André, en 1431.

Les autres contrées ne restent pas en arrière; la Belgique fonde Louvain en 1425, la Suisse a son université de Géneve dès 1265, et celle de Bâle en 1469; la Suède celle d'Upsal en 1260, le Danemarck celle de Copenhague en 1478, la Bohème celle de Prague en 1345, la Hongrie celle de Bude en 1480, l'Allemagne celles de Leipsick en 1408, de Rostok en 1415, de Fribourg en 1463, d'Ingolstadt en 1472, de Tubingue et de Mayence en 1477.

En Italie Bologne et Pavie fleurissent depuis assez longtemps. Frédéric II fonde Padoue en 1222 et Naples en 1224, Innocent IV établit Plaisance par lettres du 6 fév. 1248, *Quia profectum*, Boniface VIII Fermo et Rome en 1303, Clément V Perouse const. *Super specula* du 8 sept. 1307. Un peu plus tard, en 1316, Ferrare est fondée par Frédéric III, Sienne et Florence par les magistrats de ces villes.

L'Espagne et le Portugal nous offrent les universités de Palencia, fondée vers 1180 par le roi Alphonse VIII et rétablie par le pape Urbain IV, lettres du 14 mai 1263 *Colebat hactenus*, — Salamanque instituée par Alphonse IX vers l'an 1200 et confirmée par Alexandre IV, lettres du 6 avril 1255, enrichie de privilèges par un foule de Souverains et de Pontifes, — Lisbonne, érigée par le roi Denys et confirmée par Nicolas IV, lettres du 9 Août, 1290, *De statu regni Portugalliæ*, — Lerida fondée par Jacques II d'Aragon vers 1300, — Valladolid érigée par le roi de Castille Alphonse XI et confirmée par Clément VI — Barcelone fondée par Alphonse V d'Aragon en 1440, — Sé-

ville, Sarragosse, Tolède, Grenade, Alcala, Valence, établies toutes à la fin du XVe siècle.

Mais nous nous apercevons que le sujet nous entraîne au-delà des limites que nous nous sommes prescrites. Bornons nous donc à ces indications, et terminons en faisant remarquer l'étroite solidarité qui a toujours existé entre les universités catholiques et la la théologie : quand les universités ont été prospères la théologie a fleuri; quand elles ont décliné, la théologie a décliné avec elles; quand elles ont disparu, la théologie certes n'a point péri, mais on peut dire qu'elle n'a point jeté grand éclat.

Article I.

État de la théologie théorique pendant la première période.

Trois facteurs semblent avoir concouru à donner à la théologie la forme qu'elle prit à partir du douzième siècle : les travaux de compilation en usage depuis longtemps, et qui consistaient à extraire, des Écritures et des Pères, les vérités, les sentiments, les maximes, que l'on disposait en un tout plus ou moins harmonieux; — les recherches spéculatives déjà fort en honneur au siècle précédent, et qui avaient trouvé dans S. Anselme de Cantorbéry leur représentant le plus distingué; — enfin l'étude des livres d'Aristote que les Arabes avaient appris à mieux connaître. Ces trois éléments heureusement combinés devaient donner naissance à une théologie vraiment digne du nom de science, à ce *connubium* si nécessaire de la foi et de la raison Mais il fallut pour cela du temps

et des efforts. On n'eut d'abord que des essais fort imparfaits ou malheureux; certains théologiens trop prudents et trop attachés à l'ancienne méthode exclusivement positive, négligeaient d'approfondir les vérités de la foi; d'autres au contraire perdaient de vue les données de la révélation pour suivre à l'aventure les caprices d'une raison téméraire; il s'en trouva aussi qui oublièrent les choses pour s'occuper de mots et de formules. Plus tard enfin on arriva à une véritable perfection; mais on ne s'y maintint pas longtemps. Ainsi dans l'espace des quatre siècles que comprend cette période, la théologie passa par toutes les phases que traversent les choses humaines : enfance et faiblesse, maturité et force, vieillesse et décadence. De là trois époques bien distinctes que nous parcourerons brièvement.

I.

La première époque dure au-delà d'un siècle et se prolonge jusqu'à Alexandre de Halès. Elle abonde en *sommes* théologiques, en *distinctions*, en *lectures*, en livres de *sentences*, etc (1). Ces ouvrages, que l'on nommerait aujourd'hui *cours*, *traités*, *manuels*, *institutions*, sont divisés en un plus ou moins grand nombre de parties, mais faits à peu près tous sur un même plan, plan logique, fondé sur la nature même des choses, et déjà indiqué dans le Symbole : Dieu considéré d'abord en lui-même, puis dans la création, enfin dans le gouvernement et dans la fin de ses

(1) M. l'abbé Simler a présenté, en 1870, à la Faculté des Lettres de Paris, une thèse sur les *Sommes de Théologie*; c'est un travail fort bien fait; nous en avons profité souvent.

œuvres. La méthode, quelque peu variée à l'origine, ne tarde pas à devenir assez uniforme : on procède par distinctions, par chapitres et questions. Quant au style, il se transforme aussi graduellement, s'éloignant de plus en plus de la forme classique. Cependant c'est seulement à l'époque suivante que nous le trouvons absolument didactique, sobre jusqu'à la sécheresse, uniforme, dépouillé de tout ornement, mais précis, clair, et tout-à-fait technique. Certes on ne peut reprocher aux maîtres de la théologie de s'être créé une langue; n'est-ce pas ce qui est arrivé pour toutes les sciences? On ne peut non plus leur reprocher d'avoir eu plus de soin des choses, que des mots; ils suivaient en cela le conseil de St-Augustin (1)? Ce qui est regrettable, c'est qu'un certain nombre d'entre eux aient trop négligé la correction de la forme.

Nous donnerons ici avec quelques observations critiques la nomenclature des principaux théologiens de cette première époque : nous n'avons pas cru devoir omettre ceux qui furent seulement des précurseurs plus ou moins heureux.

Anselme de Laon, mort en 1117 après avoir enseigné avec le plus grand éclat pendant quarante ans à Paris et à Laon. Il forma un grand nombre de disciples célèbres parmi lesquels Guillaume de Champeaux et Gilbert de la Porrée. Abailard alla aussi entendre ses leçons, mais il n'en fut pas content et traça du maître un portrait peu flatteur (2). D'après

(1) *Lib. Cont. Adim.* c. II : « Mundanis scriptoribus cura est de verbis; nobis autem de rebus. »

(2) « Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed nullus in conspectu quæstionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat non luce illustrabat. Arbor ejus

quelques érudits, Anselme, outre ses commentaires sur l'Écriture sainte, aurait écrit un ouvrage intitulé *Flores sententiarum et quæstionum*. Ce serait la première somme de Théologie (1). Nous doutons beaucoup que cet ouvrage ait jamais existé. C'est du moins ce que nous font croire les termes dont se sert Henri de Gand : « Anselmus sæcularium litterarum et divinarum valde peritus et studiosus, ex scriptis sanctorum Patrum excerpens congruas sententias, totum vetus et novum Testamentum interlineari et marginali glossa glossavit, opus valde utile relinquens posteris doctrinæ theologicæ studissis. »

Guillaume de Champeaux, mort évêque de Chalons en 1121 ; il avait enseigné à Paris, d'abord au cloître de Notre-Dame, puis à Saint Victor. Il est surtout connu en philosophie, par la part qu'il eut dans la controverse des Réalistes et des Nominalistes ; son principal ouvrage paraît être cependant un livre des *Sentences*, qui n'a pas été publié (2).

Honoré d'Autun, prêtre et scolastique de la ville de ce nom, mourut en 1130. Parmi ses ouvrages, on remarque l'*Elucidarium*, qui peut passer soit pour une somme de théologie, soit plutôt pour un catéchisme ; l'ouvrage, peu développé, est partagé en trois livres ; l'auteur y procède par demandes et par réponses (3).

tota in foliis aspicientibus a longe conspicua videbatur, propinquantibus et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur. »

(1) Sur Anselme de Laon voyez *Hist. litt. de la France*, tom. X, pag. 170 ; ses œuvres ont été rééditées par Migne *Pat. Lat.* tom. 162.

(2) Voyez sur Guill. de Champeaux, *Hist. litt. de la France*, tom. 10, pag. 507 : Patru, *Wilhelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita ;* Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle*, ouvrage peu sérieux et nullement recommandable ; Migne, *Patr. lat.* tom. 163.

(3) Voyez *Hist. litt. de la France*, tom. 12, pag. 165 ; *Patr. lat.* lat. tom. 172 ; *Revue des Sciences ecclés.* 1877, tom. 35 et tom. 36.

Hugues de Saint-Victor, mort en 1141, a laissé un grand nombre d'ouvrages parmi lesquels un livre des *Sentences* et un traité des *Sacrements de la foi chrétienne*, écrit comme il nous en avertit, « pour offrir au lecteur une sorte de règle qui l'empêche d'errer sans ordre et sans suite à travers les volumes des saintes écritures et des livres théologiques » (1).

Pierre Abailard, aussi célèbre par ses aventures que par ses erreurs; on sait comment il vit condamner celles-ci aux conciles de Soissons et de Sens, et comment il dut expier celles-là. Abailard avait enseigné à Paris, à Laon et à Melun, suscitant partout un enthousiasme dont il est difficile de se faire une idée ; il mourut à l'abbaye de St-Marcel en 1142. Ses principaux ouvrages théologiques sont l'*Introduction à la Théologie*, la *Théologie chrétienne* et le fameux *Sic et non* (2).

Gilbert de la Porrée, avait enseigné avec éclat à Chartres et à Paris; il mourut évêque de Poitiers en 1154; ses erreurs furent condamnées au concile de Reims en 1148. Parmi ses écrits théologiques on remarque surtout son commentaire sur les livres de la

(1) Voyez dom Ceillier, *Hist. des aut. eccl.* tom. 22; *Histoire litt. de la France*, tom. 12, p. 1; Hugonin, *Essai sur la fondation de l'école de Saint Victor*, Paris 1854; Hettwer, *De fidei et scientiæ discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a Sto-Victore*, Vratislaviæ, 1875, Simler, *op. cit.*, ch. 3. Les œuvres de Hugues ont été éditées souvent; elles sont reproduites dans le tom. 175 de la *Pat. Lat.*

(2) On a d'innombrables écrits sur *Abailard*; nous nous contenterons de renvoyer à D. Ceillier, *Hist. de aut. eccl.* tom. 22, *Hist. litt. de la France*, tom. 12, p. 85, Ch. de Rémusat, *Abélard*, 2 vol. in 8, Paris, 1845; Cousin, *Ouvr. inédits d'Abelard*; Dom Tosti, *Storia di Abaclardo e di suoi tempi*, Napoli, 1851.

Trinité de Boëce, et un autre sur le traité des deux natures de Jésus-Christ du même auteur (1).

Robert Palleyn (Pullus), restaurateur de l'université d'Oxford, enseigna d'abord en Angleterre, puis à Paris où il succéda à Gilbert de la Porrée. Appelé à Rome vers 1142, il fut créé Cardinal en 1144, et mourut vers 1150. (2) Il écrivit un ouvrage considérable intitulé *Sententiarum libri VIII* ou encore : *Summa de Trinitate;* il y traite successivement de Dieu, de son existence, de ses attributs et de la Trinité, — de la création, des Anges, de l'homme, de la chute d'Adam, du péché, — de l'incarnation, de la personne du Christ, de l'Eglise, des sacrements et des fins dernières. Deux Bénédictins D. Claude Hugues Mathoud et D. Hilarion Le Febvre, publièrent en 1655 à Paris les *Sentences* de Robert Pullus en 1 volume in-f°. Nous n'avons pas eu l'occasion d'examiner cet ouvrage ; Dom Ceillier qui en donne une analyse, s'exprime ainsi à son sujet : « On ne voit dans ses écrits ni termes ni distinction scholastiques ; les questions qu'il agite ne sont ni subtiles ni métaphysiques ; elles regardent ou la foi, ou la discipline, ou la morale, et pour les résoudre, il n'emploie pas les principes de logique ou de philosophie, mais l'autorité de l'Ecriture et des Pères, et quelquefois les lumières de la raison. »

Pierre Lombard, disciple d'Abailard occupa longtemps la chaire de théologie de l'école Notre-Dame ; devenu en 1159 évêque de Paris, il se démit de ses fonctions l'année

(1) Voyez *Hist. litt. de la France*, tom. 12. pag. 466 : *Patr. lat.* tom. 188 ; Hauréau, *Hist. de la phil. scol.* 1re part., pag. 447.

(2) Nous avons suivi pour ces détails D. Ceillier, *Hist. des aut. eccl.* tom. 22, pag. 275 ; voyez aussi Cave, *De Script. Eccl.* ad ann. 1144 ; Hauréau, l. c. pag. 483.

suivante et mourut en 1164. Plusieurs auteurs lui attribuent l'honneur d'avoir dressé les premiers statuts de l'Université de Paris, et institué les grades académiques; lui-même aurait reçu le premier le titre de Docteur. C'est vers 1152 qu'à la demande de ses élèves il écrivit le livre des *sentences*. (1) Nous en reparlerons plus bas.

Robert de Melun, anglais de naissance, enseigna d'abord à Paris, puis dans la ville qui lui donna son nom. Il avait eu pour maître Abailard, il eut pour disciples Thomas Becket, Jean de Cornouailles et Jean de Sarisbéry. Il devint évêque de Héreford en 1163 et mourut en 1167. C'est pendant son séjour en France, de 1130 à 1160, qu'il composa sa *somme théologique* ou livre des *sentences*, par conséquent au temps ou Pierre Lombard écrivait et enseignait. Au XVIIe siècle on songea à imprimer cet ouvrage, mais l'entreprise n'eut pas lieu ; cependant D. Hugues Mathoud en a publié cinq fragments; Du Boulay et plus récemment M. Hauréau nous en ont donné de longs extraits. (2) Du Boulay fait un grand éloge de Robert; il dit qu'il méprisa toujours les questions inutiles, que sa philosophie repose sur de solides fondements, que son élégance sa pureté, sa latinité feront à jamais honte à ceux qui venus après lui, ayant sous les yeux un si beau modèle, ont répandu tant de barbarie sur les matières philosophiques et théologiques.

Richard de St-Victor, disciple de Hugues et prieur

(1) M. l'abbé Protois a présenté en 1881 à la faculté de Théologie de Paris, une thèse intitulée : *Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits, son influence*. Voyez *Hist. litt. de la France*, tom. 12, pag. 585 ; D. Ceillier, *Hist. des aut. eccl.* tom. 23, pag. 12.

(2) Duboulay, *Hist. de l'Univ. de Paris*, tom. 2, pag. 585 ; Hauréau, *Hist. De la phil. scol.* 1re part, page 491, Voir aussi Oudin, *De Script. eccl.* ann. 1160 ; Mariène *Anced.* tom. 5 ; *Hist. litt.* tom. 13.

de la célèbre abbaye, mourut en 1173; ses ouvrages roulent principalement sur la mystique et la morale ; il composa néanmoins un grand traité de la Trinité en six livres, qui permet de le ranger aussi parmi les scolastiques. (1)

Simon de Tournai, enseigna avec le plus grand éclat la philosophie et la théologie à l'université de Paris; il écrivit un livre des *Sentences*, des *Questions théologiques*, une *Exposition du Symbole*. Il mourut probablement en 1201 après avoir été frappé d'une attaque d'épilepsie au milieu de son auditoire ; Mathieu Paris et Thomas de Cantimpré représentent cet accident comme la punition visible et immédiate d'un affreux blasphème qu'il aurait proféré ; mais il y a tout lieu de douter de la véracité de leur récit. Voici, du reste, tout ce que nous en dit Henri de Gand : « Simon, Tornaci oriundus, ex dialectico subtilissimo, imo omnium liberalium artium fere sui temporis peritissimo, theologicæ etiam scholæ Parisiis cathedram meruit ascendere magistralem, in qua plurimos habuit auditores. Scripsit librum quem vocavit *Sententiarum suarum*. Scripsit etiam *Quæstiones suas*, quas in scholis suis disputatas determinavit Parisiis. Exposuit etiam symbolum quod dicitur Athanasii. Sed dum nimis et in hoc et in aliis scriptis suis Aristotelem sequitur, a nonnullis modernis hæreseos arguitur. » (2)

Pierre de Poitiers, disciple de Pierre Lombard, enseigna lui-même dans la seconde moitié du douzième siècle; il devint chancelier de l'académie de Paris et mourut en 1205. Son principal ouvrage est une *Somme* théolo-

(1) *Hist. litt.* tom. 13, pag. 472; D. Ceillier, tom. 22.

(2) *De scriptoribus eccl.* Voyez *Hist. litt.* tom. 16, pag. 388, Hauréau, op. cit. 2e part. tom 1, pag. 54.

gique divisée en cinq parties et appelée aussi *Livre des sentences*, *distinctions* etc ; elle a été publiée en 1655 par D. Mathoud à la suite de la somme de Robert Pullus. (1)

PRÆPOSITIVUS, lombard de naissance, devint chancelier de l'Université de Paris en 1207 ; il mourut probablement en 1209. On a de lui une somme, dont deux ou trois pages seulement, relatives à la pénitence, ont été imprimées. (2)

ROBERT DE COURSON, mourut en 1218. On n'est point fixé sur sa nationalité ; d'après les uns, il serait anglais et aurait étudié à Oxford ; suivant d'autres, il serait né en France et aurait appartenu à l'université de Paris. Légat du Pape en France, il publia quelques décisions parmi lesquelles on remarque celle qui défendait d'expliquer les livres d'Aristote, excepté sa logique. Il a laissé une *Somme* de théologie que nous soupçonnons n'être qu'un traité de morale. (3)

GUILLAUME D'AUXERRE, professa à Paris à la fin du douzième siècle et au commencement du treizième ; il devint ensuite archidiacre de Beauvais et mourut en 1230. On a de lui une *Somme* de théologie qui a été imprimée plusieurs fois, à Paris chez Valtar en 1500, chez Regnault à une date inconnue, puis encore à Paris en 1518, à Venise en 1592. Albéric des Trois Fontaines la qualifie de grande, *magna summa theologica;* elle ne comprend cependant qu'un volume in fol. Les exemplaires imprimés et un grand nombre de manuscrits lui donnent ce titre : *Summa aurea in IV libros sententiarum* ; il faut cependant se garder de croire que

(1) *Hist. litt.* tom. 16, pag. 483.
(2) *Hist. litt.* tom. 16, pag. 583.
(3) *Hist. litt.* tom. 17, pag. 595.

c'est un commentaire proprement dit sur les Sentences de Pierre Lombard. (1)

RICHARD WILTON, trinitaire, docteur de Paris et de Cambridge, fut élevé par Innocent III au Siège d'Armagh, et créé cardinal par Grégoire IX ; il mourut en 1239. Il écrivit une Somme des sentences, des *Quodlibeta disputata*, un livre sur la grâce, etc ; aucun de ces ouvrages n'a été imprimé. (2)

AIMON DE FAVERSHAM, frère mineur, devint ministre général de l'ordre en 1239 et mourut en 1244 ; il a laissé un livre des Sentences, qui n'a pas vu le jour ; Leland dit d'Aimon qu'il a été *inter aristotelicos aristotelissimum*. (3)

II

Nous voici arrivés à la seconde époque, qui comprend elle aussi plus d'un siècle : c'est l'âge d'or de la théologie.

Entre les auteurs dont nous venons de parler il y en eut un qui éclipsa promptement les autres, et les fit peu à peu oublier tous : nous avons nommé Pierre Lombard.

Le *livre des sentences* devint classique ; il fut pendant des siècles, le manuel obligé des leçons des professeurs ; dans l'Université de Paris, pour arriver au grade de bachelier formé, il fallait, après neuf ans d'étude, avoir expliqué les sentences au moins pendant un an ; de là le nombre incalculable de commentaires qui

(1) Voyez *Hist. littéraire*, tom. 18, pag. 115 ; Fabricius, *Bibl. med. et inf. cet.* tom. 3, Hauréau l. c. pag. 138. M. l'abbé Protois, dans la thèse citée ci-dessus s'exprime ainsi : « Le *premier commentaire* connu du livre des sentences est celui de Guillaume d'Auxerre ; il n'en existe qu'*une* édition, publiée à Paris, sans date,

(2) Voir Fabricius. op. cit. »

(3) Voyez Fabricius op. cit. et Wadding *Ann. Min.* ad ann. 1244.

nous sont restés (1) Henri de Gand appelle le livre des sentences *opus magnum et arduum*, et il ajoute : *Quo opere usque hodie vel maxime utuntur studia theologorum* (2). Roger Bacon se laisse aller à ce sujet a d'incroyables récriminations. « Commenter et expliquer le Maître des Sentences, voilà, dit-il, toute l'ambition de nos théologiens ; ils composent ainsi des volumes qu'un cheval aurait de la peine à traîner. Il suffit de l'avoir expliqué en public pour être maître en théologie ; encore, la plupart n'en lisent pas la trentième partie. L'étudiant qui explique le livre des sentences a le pas sur tous les autres ; il a les honneurs, l'heure convenable, les auditeurs ; il a, s'il est religieux, un compagnon à son service et une chambre à sa disposition. Celui qui explique la Bible s'en tire comme il peut ; il est obligé de mendier une heure de temps pour sa leçon ; jamais il n'est admis à soutenir une discussion. Et cependant l'Ecriture n'est-elle pas le texte sorti de la bouche de Dieu et des Saints. Ce texte n'est-il pas assez étendu pour que la vie d'un homme ne suffise pas à le parcourir dans les leçons ordinaires ? Les saints docteurs n'en ont pas eu d'autres ; il a été excellent jusqu'à ce que de nos jours Alexandre des Halès ait eu le *premier* l'idée d'expliquer le maître des sentences concurremment avec l'Ecriture. Il faut avouer qu'il le faisait rarement, comme cela se pratique encore de nos jours pour le livre des Histoires. » (3)

Ainsi celui qui avait tant contribué à fonder la plus fameuse de toutes les écoles de théologie, resta pendant

(1) On a été jusqu'à indiquer le chiffre de quatre mille ; c'est une exagération ; voyez Pitsens, Echard, Possevin, etc.

(2) *De script. ecclesiasticis*, c. 31.

(3) Nous avons repris la traduction assez libre de M. Simler, op. cit. pag. 95. Voici le texte même : « Quartum peccatum (studii theologiæ) est quod per Franciam una summa magistralis textus

de longues générations le *maître* par excellence. Ce succès il ne le dut pas principalement à sa bonne fortune comme on l'a cru (1) : Il ne le dut pas non plus à la bienveillance de ses contemporains; peu d'écrivains furent plus que lui l'objet de contradictions; on sait comment Gaultier de S. Victor le rangea parmi les *quatre labyrinthes de France;* il vivait encore quand Jean de Cornouailles dirigea contre lui son *Apologie de l'Incarnation du Verbe*; plus tard il fut attaqué par le même adversaire et par l'abbé Joachim (2). Il ne dut pas davantage sa fortune à la nouveauté de sa méthode, de son plan, de ses vues; avant lui on avait écrit des livres de sentences, et on en écrivait en même temps que lui ; lui-même a profité de l'*Introduction* et du *Sic et non* de son maître Abailard (4). La raison de la vogue de Pierre Lombard doit être cherchée dans les

facultatis theologiæ sit liber sententiarum; nam ibi est tota gloria theologorum, et postquam illum legit quilibet, jam præsumit se de magistro theologiæ, quamvis non audiat tricessimam partem sui textus. Et baccalaureus qui legit textum succumbit lectori sententiarum Parisiis, et ubicumque et in omnibus honoratur. Nam Parisiis ille qui legit sententias habet principalem horam legendi secundum suam voluntatem; habet et socium et cameram apud religiosos, sed qui legit Bibliam caret his, et mendicat horam legendi secundum quod placet lectori sententiarum. Et qui legit sententias disputat ubique et pro magistro habetur; reliquus qui textum legit non potest disputare, sicut fuit hoc anno Bononiæ, et in multis aliis locis, quod est absurdum. »

(1) « Hatons-nous de le dire, dans cette influence qu'exerça sur la théologie le livre du Maître des sentences, la bonne fortune eut beaucoup de part. » M. Protois, op. cit. pag. 155.

(2) Jean de Cornouailles dans son *Eulogium ad Alexandrum Papam* reprochait déjà à Pierre d'avoir puisé son livre chez Abailard. D'autres l'ont accusé de s'être approprié en la développant la *somme* de Bandini; mais il est aujourd'hui prouvé que ce dernier ouvrage est en réalité un abrégé du livre des sentences. Voyez M. Protois, pag. 118-119.

(3) Voyez l'exposé de ces controverses dans la thèse de M. Protois, pag. 150.

mérites intrinsèques de son livre : solidité de la doctrine toujours déduite de l'Ecriture et des Pères, sobriété dans les spéculations, netteté et précision dans les développements (1).

On a dit que Pierre Lombard avait manqué son but ; qu'ayant voulu ramener l'enseignement à la méthode positive, il ne vit personne marcher sur ses traces ; qu'ayant écrit pour mettre fin aux disputes théologiques, il en avait au contraire suscité de nouvelles ; on ajoute que comme le *décret* de Gratien fit oublier les conciles, les *sentences* du Maître firent négliger la lecture des Pères. (2) Nous ne croyons pas que cette observation soit bien fondée. Pierre Lombard n'eut point pour but d'arrêter les spéculations théologiques; il s'efforça seulement de les maintenir dans les limites de l'orthodoxie, de leur assurer une base solide, de fournir un phare aux esprits aventureux. C'est lui-même qui s'en explique dans son prologue : « Horum

(1) Evidemment Gauthier de S. Victor ne convient pas de ces mérites : « Suivez le, dit-il, dans ses longues controverses, vous verrez comment il tourne la même proposition de tant de façons diverses qu'on ne sait plus s'il la faut admettre ou rejeter. Il se joue du vrai et du faux avec la plus coupable adresse. Si vous prêtez l'oreille à ses discours, bientôt vous ignorerez s'il y a un Dieu, ou s'il n'en existe point, si Jésus s'est fait homme, ou s'il n'a pris qu'un corps fantastique, s'il y a quelque chose de réel en ce monde ou si tout n'est qu'illusion. » On ne peut se laisser davantage égarer par la passion. Quant à Roger Bacon, voici comment il s'exprime : « Je ne sais pourquoi le livre des sentences a obtenu une si grande vogue. Le livre des Histoires est bien mieux approprié à l'enseignement de la Théologie; il suit au moins l'ordre des livres saints. Si l'on devait permettre un texte à côté de l'Écriture, ce n'est pas le *livre des sentences*, c'est *l'histoire scholastique* qu'il fallait choisir. *Et mirum est quod sic est exaltatus liber sententiarum, quum liber historiarum est magis proprius theologiæ*. Apud Simler, pag. 95.

(2) *Hist. litt.* tom. 12, pag. 605, *Hauréau Hist. de la Scol.* 1re p. pag. 482. M. Protois, op. cit. pag. 155-157.

igitur et Deo odibilem ecclesiam evertere atque ora oppilare (ne virus nequitiæ in alios effundere queant) et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo ac sudore hoc volumen (Deo præstante) compegimus, ex testimoniis veritatis in æternum fundatis in quatuor libros distinctum. In quo majorum exempla doctrinamque reperies ; in quo per dominicæ fidei sinceram professionem vipereæ doctrinæ fraudulentiam prodidimus, aditum demonstrandæ veritatis complexi, nec periculo impiæ professionis incerti, temperato inter utrumque moderamine utentes. Sicubi vero parum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus. Non igitur debet hic labor noster cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus, cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit necessarius : brevi volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis : ut non sit necesse quærenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas, quod quæritur, offert sine labore. » L'usage que firent les théologiens du livre des sentences, ne les empêcha pas de recourir eux-mêmes aux Pères ; on peut s'en convaincre en lisant les grands Scolastiques qui suivirent, et notamment S. Thomas et S. Bonaventure. Si l'on n'écrivit plus de *livres de sentences*, c'est que l'on jugea inutile de reprendre le travail si parfait du Maître ; et certes avec les ressources que l'on avait, dans l'état où se trouvait alors la critique, il était bien difficile de faire mieux. Il fallut l'invention de l'imprimerie, et les nombreuses éditions des Pères qui furent aussitôt publiées, pour renouveler la théclogie positive. C'est pour des raisons à peu près semblables, qu'en droit canonique on s'en tint à la compilation de Gratien.

A partir de cette deuxième époque, la théologie de-

vient *commentatrice*, c'est-à-dire qu'on écrit surtout des commentaires. Nous avons vu que d'après Roger Bacon, l'usage en aurait été introduit par Alexandre de Halès. Voici ce qu'écrivent les savants éditeurs de S. Bonaventure, dans leurs *prolegomènes* au premier livre des sentences : « Constat quidem in universitate Parisiensi a tempore quo Mendicantes ad cathedram in ipsa habendam admissi sunt, lectionem super librum sententiarum vel lege vel consuetudine ad dignitatem magistralem aspirantibus præscriptam fuisse. » Si l'on veut se faire une juste idée de ces commentaires, il suffit de jeter les yeux sur ceux de S. Bonaventure, de S. Thomas, de Durand, de Richard de Middletown, etc. Ainsi, nous trouvons dans S. Bonaventure, la division du texte du Maître (divisio textus), des questions posées sur ce texte et longuement résolues par articles (ad evidentiam... declarationem eorum quæ dicit Magister... quatuor possunt quæri) enfin des doutes sur la lettre (dubia circa litteram Magistri). S. Thomas procède d'une façon un peu autre : il donne l'explication du texte (textus expositio) puis sa division (divisio textus), après quoi il pose ses questions. Quant à Durand, il commence par la division de la lettre, et l'exposition de la doctrine : (divisio litteræ magistri cum sententia ejusdem in generali et speciali.) On le voit, le système est au fond le même chez tous les commentateurs ; inutile d'ajouter que chez tous aussi, les questions forment la partie principale et personnelle de l'œuvre, et qu'elles se ressemblent toujours. (1)

(1) Roger Bacon fait des commentateurs une critique qui est tout à fait injuste : « Quæstiones quæ quæri deberent in textu ad expositionem textus, sicut fit in omni facultate, sunt jam separatæ à textu, et vocatur curiosus qui in textu vult quæstiones, licet neces

En même temps que les *commentarii* nous voyons surgir des traités appelés *quæstiones disputatæ*, *quodlibeta*, *lecturæ*, etc ; ces travaux sortent aussi de l'école, c'est-à-dire qu'ils doivent leur origine et leur nom à l'enseignement. De Rubeis, dans sa première diss. sur les *quæstiones disputatæ* de S. Thomas s'exprime en ces termes : « Eo nomine (quæstionis *quodlibetalis*) appellatas arbitror illas quæstiones, quibus Doctor noster de variis quibuslibet argumentis pertractavit, sive quæ pro data occasione occurrebant, sive quæ proponebantur ab aliis. Hinc differunt a quætionibus *disputatis*, quas ipse data opera versavit in scholis agitavitque. » Et un peu plus bas : « Mos vigebat in scholis Parisiensibus, ut qui gradus percurrebant, anno primo explanarent sententias in alicujus Magistri Schola, sub ejusque regimine ac censura : secundo anno, licentia accepta, sententias legere pergerent, tamquam Magistri, scholam ipsi regentes ; anno demum tertio, quæstiones, quas vellent, pertractarent, et responderent *quodlibet*. » Quant aux *reportata*, c'étaient des leçons reprises par les écoliers. « Nec dubium est, disent les nouveaux éditeurs de S. Bonaventure, quod licentiati et magistri suas lectiones scriptis mandare eorumque discipuli lectiones *reportare*, idest, quoad partes principales veloci scriptura excipere solebant. Exemplum præbet scriptum Parisiense Scoti quod habemus tantum reportatum. »

De plus, sans parler des opuscules, on composa des *Sommes*, des *Compendium*, etc. Il est à remarquer cependant que bien peu de sommes théologiques complètes ont été écrites après celle de S. Thomas, et on

sarias et proprias theologiæ, disputare, nec audiretur nisi esset homo magnæ auctoritatis et potens. »

en comprend facilement la raison. D'après M. l'abbé Simler « les sommes théologiques n'étaient pas des ouvrages classiques dans le sens rigoureux du mot ; elles ne devaient pas servir de texte aux leçons du professeur. Elles étaient ce que sont de nos jours les manuels et les dictionnaires d'une science particulière, à l'usage des élèves, un suppléant toujours abordable du maître que le disciple ne voit que rarement ; un précis complet d'une science que le professeur, faute de temps, n'exposait jamais dans son entier ; un répertoire de toutes les questions philosophiques qui se rattachent, en forme de scolies ou de corollaires, à la vérité révélée, et qui peuvent former le sujet d'autant de disputes. » (1). Sans vouloir infirmer ces assertions, nous les croyons trop générales et trop absolues.

Tous ces ouvrages, *sommes*, *commentaires*, *questions*, sont faits d'après le même procédé. On pose une question, on donne des arguments pour l'affirmative (videtur quod sic), on en donne ensuite contre l'affirmative (sed contra), on répond à la question (respondeo), on satisfait aux objections. On voit tout de suite en quoi cette manière de procéder diffère de celle employée par Abailard dans le *Sic et Non* et par le Maître dans le livre des Sentences : Abailard se contente d'exposer le pour et le contre, il ne conclut pas ; Pierre Lombard indique les autorités opposées, il les explique et les concilie, mais il est moins uniforme et beaucoup moins symétrique que ses successeurs.

Enfin, ce qui caractérise encore la théologie de cette seconde époque, c'est d'abord l'usage plus franc, plus parfait de la philosophie, qui devient décidément l'*ancilla* ; nous reviendrons sur ce sujet plus tard dans un

(1) Op. cit. pag. 137.

chapitre spécial; — c'est ensuite la part prépondérante que prennent les religieux dans les discussions et dans l'enseignement (1); — c'est surtout le développement donné alors aux œuvres théologiques; désormais il est impossible de les renfermer dans un seul in-fol.; Roger Bacon dit avec ironie qu'il fallait un cheval pour les traîner.

Voici maintenant la liste des grands théologiens de cette époque.

Alexandre de Hales, surnommé le Docteur *irrefragabilis*, anglais de nation, vint achever ses études à Paris, où il ne tarda pas à enseigner avec un grand succès ; entré chez les Frères Mineurs en 1222, il continua ses leçons jusqu'en 1238, et mourut en 1245 (2).

(1) On sait les efforts qui furent faits pour empêcher les Mendiants d'être promus aux grades et d'enseigner à Paris. Roger Bacon ne paraît pas content de la supériorité des Réguliers: « Au grand préjudice de la science, dit-il, il s'est élevé depuis une quarantaine d'années, des hommes qui se sont posés en maîtres et docteurs, ont dirigé le mouvement des études philosophiques et théologiques, sans avoir eux-mêmes rien appris, sans avoir voulu, et même, à cause de leur état, sans avoir pu rien apprendre de ce qui est convenablement requis. Ce sont de véritables enfants : ils ignorent les langues nécessaires, l'hébreu, le grec et l'arabe; ils ignorent également la philosophie naturelle. Sans cette préparation indispensable, ils se sont mis à étudier ou à enseigner la théologie. Ces enfants appartiennent aux deux ordres de S. François et de S. Dominique. Quand vers l'âge de vingt ans ils entrent dans l'ordre, ils ne savent pas même lire le Psautier, ni expliquer Donat; cependant on les applique, aussitôt après leur profession à l'étude de la théologie; et ce qui est déplorable, on les proclame maîtres en théologie et en philosophie, avant qu'ils soient capables de suivre avec profit les cours de ces facultés. Cependant voyez la vénération, le respect et la confiance dont on les entoure, parce qu'ils sont religieux! Les religieux, dit-on, sont des saints, des hommes consciencieux; ils ne voudraient pas enseigner ce qu'ils ne savent pas. » *Compendium studii*, tr. de l'abbé Simler, op. cit. pag. 130.

(2) Sur Alexandre de Halès, voyez *Hist. litt.* tom. 18, pag. 312,

Il est surtout célèbre par sa *Somme* « in qua, dit Alex. IV, sententiarum *irrefragabilium* ordinatæ sunt acies ad obterendam veritatis pondere contentiosæ pervicaciam falsitatis (1)». Alexandre n'ayant pu mettre la dernière main à son œuvre, un de ses disciples, Guillaume de Melitona, fut en 1256 chargé par le Pape Alexandre IV de la compléter ; (2) mais il ne parvint pas à accomplir sa mission, de sorte que la *Summa Alensis*, qui a été imprimée au moins sept ou huit fois, contient des lacunes assez considérables non-seulement dans la quatrième partie, mais aussi dans la seconde et la troisième. (3) On attribue encore à Alexandre un *commentaire sur les Sentences*. Mais il est à remarquer que dans les manuscrits le même ouvrage porte tantôt le nom de *somme*, tantôt celui de *commentaire sur les Sentences*, que plusieurs anciens auteurs qui mentionnent un *com-*

Hager, *Programmata VI de doctore irrefragabili Alexandro de Ales, Theologorum monarcha*, Chemnicii, 1750 5, *Hauréau*, op. cit., pag. 131, Simler, op. cit. pag. 97, les nouveaux éditeurs de S. Bonaventure, Prol. in lib. 1, ch. 2.

(1) Bull. *De fontibus Paradisi*. Il est difficile de pousser l'injustice à l'égard d'un auteur aussi loin que Roger Bacon l'a poussée à l'égard d'Alexandre. « Ex suo ingressu fratres exultaverunt in cœlum, et ei dederunt auctoritatem totius studii, et adscripserunt ei magnam summam illam, quæ est plus quam pondus unius equi, quam ipse non fecit, sed alii, et tamen propter reverentiam ei adscripta fuit, et vocatur summa fratris Alexandri. Et si ipse fecisset vel magnam partem, tamen non legit naturalia nec metaphysicæ, nec audivit ea, quia non fuerunt libri principales harum scientiarum, nec commentarii translati... Ejus autem summa plures habet falsitates vel vanitates philosophiæ, cujus signum est quod nullus facit eam de itero scribi, imo exemplar apud fratres putrescit et manet intactum et invisum his temporibus » Rogerii Baconi *opera quædam hactenus inedita*, edidit Brewer, tom. 1, pag. 325.

(2) Bulle citée *De fontibus Paradisi*.

(3) M. l'abbé Protois, op. cit. pag. 162, parlant de cette somme, dit : « La *quatrième* partie qui traite des sacrements, est restée inachevée. » En note il ajoute : « Il en existe *deux* editions..... »

mentaires sur les sentences ne parlent pas de la *somme* (1), et réciproquement; que d'ailleurs depuis deux ou trois siècles personne n'a pu mettre la main sur ces *commentaires*. C'est pourquoi un grand nombre de critiques estiment qu'Alexandre n'a publié qu'un seul ouvrage, désigné communément sous le nom de *somme*. Mais s'il en est ainsi, cet ouvrage unique est-il en réalité un *commentaire* sur Piere Lombard, en sorte qu'il mérite l'une ou l'autre appellation? C'est l'opinion de plusieurs érudits ; tout récemment encore, M. l'abbé Protois l'a résolument adoptée : « La somme d'Alexandre de Halès, dit-il, est faite sur le *plan* du livre des Sentences dont elle suit *pas à pas tous* les articles. (2) » Pour nous, nous sommes absolument de l'avis des nouveaux éditeurs de S. Bonaventure : « Hæc summa vocari minime potest commentarius in Magistrum, *uti cuique eamdem inspicienti* manifestum est, cum rerum et ordine et tota dispositione nihil habeat quod ad commentarium requiritur, non magis quam summa S. Thomæ, quam certe nemo congrue loquens, velit vocare commentarium in Magistrum. (3) » Nous reparlerons plus loin d'Alexandre de Halès à propos de S. Thomas et de S. Bonaventure.

(1) P. e. Henri de Gand : « Scripsit quæstiones in quatuor libros sententiarum, substilissim disputans. »

(2) Op. cit. pag. 162.

(3) Nous convions le lecteur à faire l'examen dont parlent les éditeurs de S. Bonaventure. Il verra que le premier livre des Sentences est divisé en 48 *distinctions*, et que le premier livre de la *Summa Alensis* est divisé en 74 *questions*, lesquelles sont subdivisées en *membres*, et ceux ci en *articles* ; il verra encore que les 34 premières distinctions du Maître traitent *de Deo trino*, tandis que les 41 premières questions d'Alexandre traitent *de Deo uno*, qu'en revanche les 14 dernières distinctions du Maître traitent *de Deo uno*, tandis que les 32 dernières d'Alexandre traitent *de Deo Trino*. S'il pousse cet examen un peu plus loin, il s'apercevra que la Somme est tout à-fait indépendante du livre des Sentences.

Guillaume d'Auvergne, né à Aurillac, alla de bonne heure étudier à Paris, où il ne tarda pas à occuper une chaire. En 1228, il monta sur le Siège épiscopal de cette ville, et mourut en 1248. Guillaume n'a pas composé de *somme*, cependant les nombreux traités dont il est l'auteur, ne doivent pas être considérés comme des œuvres tout-à-fait distinctes ; ce sont plutôt les parties d'un tout, des fragments d'une vaste encyclopédie. Ainsi les traités ; *De Trinitate*, *De Universo*, *De fide et legibus*, *De causis cur Deus homo*, *De Sacramentis*, se rattachent sans effort les uns aux autres, de même que les traités *De moribus*, *De virtutibus*, *De vitiis et peccatis De meritis*, *De retributionibus Sanctorum*. Quoique la plupart des ouvrages de Guillaume aient été écrits pendant l'époque de son enseignement, le style n'en est pas scolastique : il est cependant clair. Ils ont été publiés, plusieurs fois séparément, et ensemble à Venise en 1591 et à Orléans en 1674 ; il en reste un certain nombre d'inédits (1).

Jean de la Rochelle, de l'ordre de S. François, disciple d'Alexandre de Halès et son successeur dans la chaire de Paris, mourut en 1271. On a de lui un traité *De anima*, et une somme *De vitiis*. On lui attribue une somme théologique qui n'est probablement autre chose que la somme *De vitiis* ; on lui a attribue aussi un commentaire sur les sentences ; mais sans raison suffisante : « Nec Joannem a Rupella, disent les nouveaux éditeurs de S. Bonaventure, commentarium

(1) Sur Guillaume d'Auvergne, voyez Ceillier, *Hist. des Aut. eccl.*, tom. 23, pag. 460 ; *Hist. litt.* tom. 18, pag. 367. M. Noel Valois a publié sur Guillaume d'Auvergne une thèse dont la partie historique nous a paru sérieusement travaillée, mais dont la partie philosophique est moins satisfaisante et la partie théologique tout à fait nulle : *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, sa vie et ses ouvrages*.

publicasse putamus. Nullum talis operis codicem novimus. » Parlant ensuite de ces prétendus commentaires d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle, ils font l'observation suivante : « Nec verisimile videtur S. Bonaventuræ a superioribus mandatum fuisse ut novum commentarium scriberet, si isti duo celeberrimi magistri jam simile opus perfecissent, cum ipse anno 1248 non fuerit ætate major 27 annis. » (1)

S. Thomas d'Aquin, disciple d'Albert le Grand, enseigna à Paris, à Rome, à Orvieto, à Pérouse, à Naples, et mourut en 1274, à l'âge de 48 ou 49 ans. Nous ne parlerons ici que de ses principaux ouvrages théologiques. Dès 1253, il avait commencé à expliquer les Sentences à Paris; le commentaire que nous avons, y fut composé après 1256 (2). La Somme *contra Gentiles* fut écrite en Italie entre 1261 et 1264 (3). C'est à l'époque comprise entre 1256 et 1271 qu'il faut rapporter les *quæstiones disputatæ* et les *quodlibeta* (4). Quant à la *Somme théologique*, S. Thomas n'y mit pas la main avant 1265 (5). Il est plus difficile et moins important de déterminer la date de chacun des opuscules. —

(1) Voyez *Hist. litt.*, tom. 19, pag. 171, Hauréau, 2e part. tom. 1, pag. 192, Luguet, *Vie de Jean de la Rochelle*, en tête de son *Essai sur le traité de l'âme.*

(2) « Infra magisterium quatuor libros fecit super sententias. » Ptolomæus Lucensis, *Hist. eccl.* lib. 23.

(3) « Scripsit etiam tempore ejusdem Pontificis (Urbani IV) librum contra gentiles. » Ptolomæus Lucensis l. c.

(4) « Scripsit et primam partem de quæstionibus disputatis, *de veritate* et ultra, quas Parisius disputavit. Item secundam partem de quæstionibus disputatis, *De potentia Dei* et ultra, quas in Italia disputavit. Item et tertiam partem de quæstionibus disputatis, quarum initium est *de Virtutibus*, quas disputavit cum secundo Parisius legeret. » Nic. Trivetus, *chron.*

(5) « Hujus Pontificis (Clementis IV) tempore, dictus doctor scripsit *Summam* quam in tres partes divisit. » Ptolomæus Luc. l. c.

La suprématie théologique de S. Thomas ne s'établit pas sans résistance. Malgré son génie, malgré l'éclat et la profondeur de son enseignement, le Docteur Angélique eut pendant sa vie d'ardents contradicteurs (1), dont le plus illustre fut Henri de Gand ; il en eut aussi après sa mort. En 1277, l'évêque de Paris Etienne Tempier avait, sur l'avertissement du Souverain Pontife, condamné une série de 219 ou 222 propositions ; et Robert de Kildwardeby, archevêque de Cantorbéry, avait souscrit à cette condamnation, ajoutant à la première liste 31 propositions nouvelles : ce sont les deux fameuses censures de Paris et d'Oxford (2). Le parti opposé crut bientôt retrouver la doctrine de S. Thomas dans quelques-uns de ces articles ; et en 1284 un franciscain, Guillaume De la Mare, écrivit le *correctorium Thomæ;* (3) la même année Jean Pekam, aussi franciscain et successeur de Kildwardeby sur le siège de Cantorbéry, confirmait la censure d'Oxford. Il surgit aussitôt une légion de théologiens, Frères-Prêcheurs et autres, pour défendre le Docteur angélique ; les plus connus sont Guillaume de Morbeke, Richard Clapoel, Robert d'Oxford. La dispute ne fut complètement apaisée qu'au siècle suivant, par les lettres d'Etienne Bourret qui mettaient hors d'atteinte l'honneur de S. Thomas. (4) —

(1) « Item dixit idem testis (Logotheta) se audivisse a pluribus patribus prædicatoribus fide dignis, quod quando idem frater Thomas una vice disputabat Parisiis, ubi erat frater Joannes de Pekamo, Ordinis fratrum minorum, qui fuit postea Archiepiscopus Cantuariensis; quantumcumque dictus frater Joannes exasperaret eundem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, nunquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis; sed semper cum dulcedine et humanitate respondit. » Proc. can. apud Boll. c. 9, n. 77.

(2) Voyez ces prop. dans Duplessis d'Argentré, *collect.* Ind. tom. 1, pag. 128.

(3) Sur Guillaume De la Mare, voyez *Hist. litt.* tom. 21, pag. 299.

(4) Voyez toute l'histoire de cette dispute, dans De Rubeis, *In lib. sent. diss.* 2 *et* 3

On sait comment, au commencement du XIVe siècle, Duns Scot combattit un grand nombre d'opinions de S. Thomas, et donna son nom à une école qui continua ses traditions. Nous nous en occuperons plus tard. — Dans la suite, on prétendit que S. Thomas, surtout dans la deuxième partie de la Somme, avait copié la *Somme des Vertus* d'Alexandre de Halès (1) ; mais il suffit de comparer les deux ouvrages pour voir combien cette assertion est peu fondée. On a prétendu aussi que cette seconde partie de la Somme est tirée du *Speculum morale* de Vincent de Beauvais; mais il a été démontré que le *Speculum morale* n'est pas de Vincent, qu'il a été copié de la Somme de S. Thomas et d'autres, et ajouté à l'œuvre primitive (2). — Enfin on a été jusqu'à refuser à S. Thomas l'honneur d'avoir écrit la Somme! Au milieu de toutes ces oppositions, l'autorité du grand docteur n'a fait que s'affermir à travers les âges: il

(1) Voici ce qu'on lit à la dernière page de l'unique édition de cette somme : « Summa de virtutibus Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales finem capit, *in qua orginaliter pene omnia quæ in secunda secundæ sanctus Thomas collegit, habentur* ; data impressioni primum a fratribus minoribus conventus Parisiensis; expensis honesti et famosi bibliopolæ Joannis Parvi in vico S. Jacobi, sub Leone argenteo. Anno Domini 1509, Octava die Junii. » Cet ouvrage est si rare que Noël Alexandre, Echard, De Rubeis en ont nié l'existence. Les nouveaux éditeurs de S. Bonaventure en signalent trois exemplaires, deux à la bibliothèque royale de Munich, un au couvent des Récollets de S. Trond en Belgique. M. Simler en décrit un autre op. cit pag. 118. C'est le savant Wadding qui a surtout insisté sur ce point: il rapporte certaines paroles de Gerson : « Testantur scripta ejusdem S. Thomæ, maxime secunda secundæ, quam intimum sibi fecerat et familiarem illum quem laudabat doctorem Alexandrum : » puis il ajoute : « Intelligit Gerson *summam virtutum* scriptam ab Alensi familiarem potissimum fuisse S. Thomæ, ut quam verbotenus pene secunda secundæ hujus insertam excepit. » Voyez De Rubeis, *in Summam S. Th.* diss. 4; les nouveaux éditeurs de S. Bonav. pag. 60-61.

(2) Voyez De Rubeis, *In Summa S. Thomæ*, diss. 3.

restera à jamais l'idéal du sage de l'Eglise (1).

Les œuvres de S. Thomas ont été éditées à Rome en 1570, Venise 1594, Anvers 1612, Paris 1660 et en ces derniers temps, à Parme et à Paris. Puisse le savant Pontife qui gouverne aujourd'hui l'Église, voir paraître le dernier volume de l'édition nouvelle commencée par ses ordres !

S. Bonaventure, de son nom de famille Jean Fidanza, naquit à Bagnarea, en 1221. Entré de bonne heure, vers 1238, dans l'ordre de S. François, il fut envoyé à Paris pour y étudier sous Alexandre de Halès (2). Dès 1245, il fit à ses confrères des leçons privées de théologie, et en 1248, il commença à expliquer publiquement les sentences (3). Elu général de son ordre le 2 février 1257, il refusa en 1265 l'archevêché d'Yorck, et fut créé cardinal et évêque d'Albano en 1272 ; il mourut en 1274. Son principal ouvrage théologique est le *commentaire* sur le livre des sentences, composé entre 1248 et 1256. C'est par conséquent le plus ancien ouvrage de ce genre que nous possédions, à part peut-être celui d'Albert le Grand. Il est incontestable que S. Bonaventure s'est beaucoup servi de la *Somme* de son maître Alexandre de Halès ; il lui a emprunté des définitions, des citations de SS. Pères et de philosophes, des décisions : quelquefois même il en a repris des phrases

(1) Voyez sur S. Thomas, Touron, *Hist. de S. Thomas d'Aquin*, les Bollandistes 7 mars, De Rubeis *Dissertationes criticæ*, Ch. Jourdain, *La philosophie de S. Thomas*, Werner, *Thomas von Aquino*, etc.

(2) S. Bonaventure lui-même, dans le deuxième livre des Sentences, dist. 23, a. 2. q. 3 appelle Alexandre de Halès *patrem et magistrum nostrum*. Le B. François de Fabriano, dans ses *chroniques* manuscrites dit de S. Bonaventure : *licentiatus sub magistro Alexandro, primo magistro Ordinis..... sub quo septem fratres nostri fuerunt licentiati et magistri effecti in sacra theologia*.

(3) Voyez les nouveaux éditeurs, *Prol. in* 1 *lib. sent. cap.* 1.

entières. Il y a plus, si la rarissime *Somme des vertus* avait été réellement écrite par Alexandre, il faudrait avouer que S. Bonaventure en a copié presque mot à mot plus de soixante dix questions, c'est-à-dire tout ce qui se rapporte aux vertus théologales et aux vertus cardinales en général : mais il est plus probable que cette *Somme des vertus* a été faite non par Alexandre, mais par Guillaume de Melitona d'après S. Bonaventure (1). Les œuvres de S. Bonaventure ont été éditées successivement à Rome, par ordre de Sixte V, de 1588 à 1599, 7 vol. in-fol., à Mayence en 1609 et à Lyon en 1678, aussi en 7 vol. in-fol., à Venise en 1751, 13 vol. in-4°, à Paris, chez Vivès, en 1864. En 1767 le P. Bonelli publia un *prodromus ad opera omnia S. Bonaventuræ* 1 vol. in-fol. et en 1772-74, *un supplément* en 3 vol; il n'eut pas le temps de donner l'édition complète que l'on réclamait. Enfin les Pères du collège de S. Bonaventure commencent à nous donner une édition complète et vraiment critique des œuvres du Docteur séraphique; les travaux préparatoires, universellement appréciés, sont dus surtout au P. Fidèle de Fanna.

Pierre de Tarentaise, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, naquit à Moustier vers 1225. Envoyé à Paris pour y achever ses études, il commença en 1259 l'explication des sentences, qu'il interrompit bientôt, pour la reprendre en 1267. Il fut élu archevêque de Lyon en 1265, mais il ne gouverna pas longtemps cette église ; créé cardinal en 1273, il monta sur le siège pontifical en 1276 et mourut la même année. Dans son commen-

(1) *Ibid.* § 3.

(2) Voyez les Bollandistes, juillet tom. 3. *Hist. litt.* tom. 19 page. 310; les nouveaux éditeurs de S. Bonaventure, pag. LVI. — Am. de Margerie. *Essai sur la Philosophie de S. Bonaventure;* Hauréau, op. cit. 2e part. tom. 2, pag. 1.

taire sur les sentences, Pierre de Tarentaise a suivi et abrégé tantôt S. Thomas et tantôt S. Bonaventure. Ce commentaire a été imprimé à Toulouse en 1652, en 4 vol. in-fol. (1).

Albert le Grand naquit à Lavingen en 1193 ; il étudia la philosophie à Padoue et entra chez les Frères Prêcheurs en 1223. Après s'être adonné à l'étude de la théologie à Bologne, il retourna dans sa patrie, y enseigna dans plusieurs villes, jusqu'à ce qu'en 1243 il fut rappelé à Cologne pour y prendre la direction de l'école déjà florissante de son couvent : c'est là que la divine Providence lui donna pour auditeur S. Thomas d'Aquin. En 1245, le maître et le disciple furent envoyés à Paris ; ils retournèrent à Cologne en 1248. Albert y enseigna avec un nouvel éclat. En 1260 il fut, malgré ses résistances, promu au siège de Ratisbonne, mais il se démit deux ans plus tard et mourut en 1280. Les œuvres d'Albert le Grand, souvent éditées partiellement furent réunies par le P. Jammy et publiées à Lyon en 1651 en 21 vol. in-fol. Ses principaux ouvrages théologiques sont un commentaire sur le livre des sentences écrit vers 1245, ou plus probablement après 1248, et une somme de théologie restée inachevée, et dont la seconde partie paraît avoir été composée après le concile de Lyon (2).

(1) Voyez *Hist. litt.* tom. 19 pag. 317. Les nouveaux édit. de S. Bonaventure, l. c.

(2) *Hist. litt.* tom 19 p. 362; Sighart, *Albertus Magnus, sein leben und sein Wissenschaft*. Il est curieux d'entendre les diatribes de Roger Bacon lancées contre Albert le Grand, du vivant de celui ci « Tertium peccatum est, quod illæ scientiæ quatuor quæ sunt in usu theologorum sunt ab eis ignotæ : De duobus doctoribus principaliter hoc possum dicere..... Unus autem illorum duorum est mortuus (Alexander Alensis), alius vivit (Albertus Magnus)..... Alius qui vivit (Albertus) introivit ordinem puerulus nec unquam legit philosophiam, nec au-

Henri de Gand, de la noble famille des Goethals (Bonicolius) naquit probablement en 1217 ; on dit qu'il fut disciple d'Albert-le-Grand à Cologne (1) ; ce qui paraît plus certain, c'est que dès 1247 il était maître en théologie, et que lors de sa promotion il avait par sa grande science mérité le titre de docteur *solennel* (2). Henri de Gand fut mêlé aux querelles élevées entre

divit eam in scholis, nec fuit in studio scholari, antequam theologus; nec in ordine suo potuit edoceri, quia ipse est primus magister philosophiæ inter eos, et edocuit alios. Unde ex studio proprio habet quod scit. Et vere laudo eum plusquam omnes de vulgo studentium, quia homo studiosus est, et vidit infinita, et habuit experiri, et ideo multa potuit colligere utilia in pelago actorum infinito. Sed quia non habuit fundamentum, quum non fuit instructus, nec exercitatus audiendo, legendo, disputando, ideo necesse est eum ignorare scientias vulgatas. Dein quum ignorat linguas, non est possibile quod aliquid sciat magnificum, propter rationes quas scribo de linguarum cognitione. Item quum ignoret perspectivam, quia vere nihil scit de ea, sicut alii de vulgo studentium, impossibile est quod sciat aliquod dignum de philosophia..... Deus autem testatur quod solum exposui ignorantiam istorum hominum propter veritatem studii; nam vulgus credit quod omnia sciverunt, et eis adhæret sicut Angelis; nam illi allegantur in disputationibus et lectionibus, sicut auctores, et maxime ille qui vivit habet nomen doctoris Parisiis..... et allegatur in studio sicut auctor; quod non potest fieri sine confusione et destructione sapientiæ, quia ejus scripta plena sunt falsitatibus et vanitatibus infinitis. Nunquam talis abusio fuit in hoc mundo. » *Opus minus*

(1) Il nous semble que si Henri de Gand avait été disciple d'Albert, il n'en parlerait pas comme il le fait, *De scripti eccl.* c. 31 : « Albertus et ipse Ordinis Prædicatorum, coloniensis domus ejusdem ordinis lector, vir undecumque doctissimus, multa et scripsisse fertur et scribere; sed primam partem postillarum ejus in Lucam tantum fateor me vidisse. Et ut salva pace ejus dictum sit, sicut a quibusdam dicitur, dum subtilitatem sæcularis philosophiæ nimis sequitur, splendorem aliquantulum theologicæ veritatis obnubilat. »

(2) Par sa bulle de 1247, Innocent IV nomme Henri de Gand protonotaire apostolique, « *qui nuper ob eminentem doctrinam, quum ad gradum doctoris in sacra theologia promoveretur, gloriosum solemnis Doctoris cognomen accepit.* »

l'université de Paris et les ordres mendiants ; mais il est difficile de déterminer avec précision le rôle qu'il y joua (1). On est mieux fixé sur la part qu'il prit, vers 1280, aux difficultés relatives à la juridiction des réguliers ; il soutint avec énergie les droits des Évêques (2). Ses connaissances spéciales des questions de discipline le firent apprécier dans les assemblées ecclésiastiques; il assista comme Docteur non seulement à plusieurs synodes ou conciles provinciaux, mais aussi au second concile général de Lyon en 1274. Il faisait partie en 1277 de l'assemblée des Docteurs, réunie par Étienne Tempier en vue de la condamnation d'un certain nombre de propositions théologiques. Henri de Gand était membre de la communauté des *pauvres maîtres étudiants* fondée par Robert de Sorbon; il s'y trouvait avec Guillaume de S. Amour, Gérard d'Abbeville, Odon de Douai, Siger de Courtrai. C'est donc en Sorbonne qu'il enseigna. Vers 1273 il devint archidiacre de Tournai et mourut en 1293 (3). Les Servites le revendiquent pour un des leurs ; mais leurs prétentions paraissent peu fondées. Les princi-

(1) La manière dont il parle de Guillaume de S. Amour, montre que Henri de Gand ne fut pas un adversaire des réguliers. « Scripsit librum invectivum in ordines tam fratrum Prædicatorum quam Minorum... Sed Papa, de consilio Fratrum, damnato prædicto Magistro Wilhelmo, cum suo opusculo, prædictos ordines approbavit. » Parlant de S. Thomas : « Contra prædicti magistri Wilhelmi de Sancto Amore invectivum librum, edidit opusculum subtilissimum, in quo ejusdem Wilhelmi errorem redarguit et confutat. » Enfin en parlant de S. Bonaventure : « Respondit etiam breviter calumniis præfati magistri Wilhelmi de Sancto Amore. »

(2) Voyez *Quodl.* VII, q. 24 et X, q. 1.

(3) Voyez *Histoire litt.* tom. 20, pag. 144, Huet, *Recherches historiques et critiques, sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*, Hauréau, op. cit. 2e part. tom. 2, pag. 72. Schwartz, *Henri de Gand et ses derniers historiens.*

paux ouvrages de Henri de Gand sont les *Quodlibeta* et une *Somme* théologique. Les *Quodlibeta* furent publiés vers 1278, peut-être ne furent-ils pas achevés avant 1283; ils ont été imprimés à Paris en 1518, et deux fois à Venise en 1608 et en 1613; la somme fut publiée après les *Quodlibeta*; elle a été imprimée à Paris en 1520 et à Ferrare en 1646 (1). Henri de Gand est aussi l'auteur d'un livre ou catalogue des écrivains illustres, imprimé en 1580, et réimprimé en 1693 dans la bibliothèque d'Aubert Le Mire; la manière dont il y est parlé d'Albert le Grand et de S. Thomas montre que ce catalogue fut probablement composé entre 1270 et 1275. Quant aux *Commentaires* sur les sentences il est douteux qu'ils aient jamais existé; en tout cas on n'en connait aucun exemplaire manuscrit (2).

Guillaume de Hotun, de l'ordre de S. Dominique, devint archevêque de Dublin en 1296 et mourut à Dijon en 1298. Il a écrit des *Commentaires* sur les sentences, *des questions quodlibétiques*, etc. Aucun de ces ouvrages n'a été imprimé.

Guillaume de Wara (Guarro, Varron) surnommé le Docteur *fundatus*, né en Angleterre, entra chez les Frères Mineurs après avoir fait ses premières études à

(1) Henri de Gand trouva non seulement des éditeurs zélés, mais aussi des commentateurs; ainsi l'Evêque Georges Sagra et Serra, publia en 1689-1697 deux volumes in-folio intitulés : *In IV libros sententiarum juxta doctrinam Henrici Gandavensis;* et en 1595 un autre in-folio *Opuscula Theologica de sacrosancta et individua Trinitate, deque generatione divini Verbi et processione Spiritus Sancti juxta doctrinam Henrici Gandavensis.*

(2) M. l'abbé Protois s'exprime ainsi : « Ces commentaires n'ont pas encore obtenu les honneurs de l'impression. Personne jusqu'ici n'a pris soin de les rechercher et de les publier, parce que l'on trouve dans la somme de Théologie et dans les quodlibeta du docteur Solennel toutes ses opinions et ses doctrines. »

Oxford; il vint ensuite à Paris, où il ne tarda pas à se faire remarquer par sa connaissance des saintes Ecritures et des doctrines péripatéticiennes. Il mourut vers 1300. Ses commentaires sur les livres des sentences ont eu un très grand succès; on dit même que Scot, son disciple, y a souvent puisé; ils n'ont cependant pas été imprimés. On attribue encore à Guillaume de Wara des *Quæstiones ordinariæ*, des *Quodlibetales quæstiones*, des *Lecturæ theologicæ*; tous ces ouvrages sont inédits (1).

Richard de Middletown (Rich. de Media Villa), surnommé le Docteur solide et abondant, *solidus*, *copiosus*, était de nationalité anglaise ou écossaise; il entra de bonne heure dans l'ordre des Frères Mineurs; sorti des écoles d'Oxford, il se distingua dans celles de Paris comme étudiant et comme maître. Il mourut aussi vers 1300. Son principal ouvrage est un *commentaire* sur les sentences, imprimé plusieurs fois en 4 volumes in-fol. (2)

Hugues de Strasbourg, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, mort au commencement du XIVe siècle, a écrit des *Commentaires* sur les Sentences, et des *Quodlibeta*, dont il ne paraît pas rester de manuscrits; il est probablement aussi l'auteur du *Compendium theologiæ* ou *Compendium theologicæ veritatis*. Cet ouvrage qui commence par les mots *Veritatis theologicæ sublimitas*, est divisé en sept livres qui traitent de la nature de Dieu, des œuvres du Créateur, de la corruption causée par le péché, de l'Incarnation

(1) Voyez *Histoire littéraire*, tom. 21 pag. 137. Hauréau, l. c. pag. 103.

(2) Voyez, *Histoire litt.* tom. 21 pag. 128; Hauréau, l. c. pag. 109.

de Jésus-Christ, de la Sanctification, de la Grâce, de la vertu des Sacrements, des derniers temps ou des supplices des méchants et des récompenses des bons. Il a été imprimé un grand nombre de fois sous le nom de S. Thomas, d'Albert le Grand, de Pierre de Tarentaire, etc., (1).

Gautier de Bruges, de l'ordre de S. François, étudia à Paris et y enseigna. En 1280 il devint évêque de Poitiers, et mourut en 1307. Il est auteur d'un *commentaire* sur les Sentences, dont il n'existe peut-être plus d'exemplaire manuscrit, de *questions disputées*, et d'autres ouvrages. L'auteur de la *Summa Astensis* place Gautier de Bruges parmi les *vénérables Docteurs* chez lesquels il a puisé les éléments de son travail (2).

Jean Duns Scot, le docteur subtil, naquit en 1274, l'année même de la mort de S. Thomas et de S. Bonaventure, soit à Dunstan dans le Northumberland, soit à Dunum (aujourd'hui Down-Patrick) en Irlande, soit plus probablement dans le village de Duns en Écosse. Entré tout jeune dans l'ordre de S. François, il étudia à Oxford sous Guillaume de Wara, et ne tarda pas à y enseigner lorsque son maître se rendit à Paris. Lui-même fut envoyé à Paris en 1304 pour expliquer les sentences et prendre le grade de Docteur ; c'est là qu'il aurait eu avec les Frères Prêcheurs sa fameuse dispute sur l'Immaculée Conception. En 1308, il fut envoyé à Cologne où il mourut l'année suivante (3).

(1) Voyez *Hist. litt.* tom. 21 pag. 155.

(2) Voyez *Hist. litt.* tom. 25 pag. 294.

(3) Voyez Hugo Cavelli, *Vita Joh. Duns Scoti*, Antv. 1620; Wadding, *Vita Joannis Duns Scoti*, Montibus 1644, *Hist. litt.* tom. 25, pag. 404, Hauréau, op. cit. 2e part. tom. 2. pag. 171. La vie de

Scot a laissé deux commentaires sur les Sentences, qui portent l'un et l'autre le nom du lieu où ils furent composés ; le premier et le plus célèbre est le *Scriptum Anglicanum* ou *Scriptum Oxoniense* ; le second, sur l'authenticité duquel des doutes ont autrefois existé, est intitulé *Reportatorum Parisiensium libri IV*. Il est aussi l'auteur de questions quodlibétiques. Les principales œuvres chez Scot ont été imprimées à part un grand nombre de fois : elles ont été réunies et éditées par Luc Wadding, en 12 tomes in-fol. à Lyon, en 1639. C'est en Scot que les doctrines et les opinions des Frères-Mineurs furent en quelque sorte personnifiées ; c'est lui qui les résuma, qui les réduisit en système, qui en fut l'interprète le plus brillant ; et l'école qui avait eu pour représentants Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, S. Bonaventure, Guillaume de Wara, fut appelée *Scotiste*, en opposition à celle des Frères-Prêcheurs, qui garda le nom de son glorieux chef S. Thomas (1).

Jacques de Viterbe, Augustin, surnommé le docteur *speculativus*, étudia à Paris où il eut pour confrère et condisciple Gilles Colonna ou Gilles de Rome. Promu au doctorat en 1293, après de brillantes épreuves, il fut en 1295 chargé par le chapitre général de son ordre d'écrire des ouvrages de Théologie. Il devint archevêque de Bénévent en 1302 et mourut en

Duns Scot est contenue tout entière dans ces quatre vers :

Scotia me genuit,
Anglia me suscepit
Gallia me docuit
Colonia me tenet.

(1) On a remarqué avec raison que Scot prend à parti Henri de Gand plus souvent que S. Thomas. « Sæpius certe et longe pluribus Henricum, virum acutissimum, quam D. Thomam refutat, quia plures habet peregrinas opiniones. » Hugo Cavelli, op. cit.

1308. Dans sa carrière scientifique il s'était signalé comme adversaire sur plusieurs points de la doctrine Thomiste. Il parait avoir écrit un *commentaire* sur les sentences, peut-être une *somme* de Théologie, un abrégé des commentaires de Gilles de Rome, des *quodlibeta* ; aucun de ces ouvrages n'a été imprimé, et il en existe peu d'exemplaires manuscrits. Le livre le plus connu de Jacques a pour titre *De regimine Christiano* ; nous nous en occuperons à l'article de la théologie polémique. (1)

TH. BOUQUILLON.

à suivre

(1) Voyez *Hist. litt.* tom. 27, pag, 45.

DES FUNÉRAILLES

—

5e article.

—

§ 7. *Examen de quelques questions relatives à la conduite au cimetière et aux dernières prières.*

Première question. Serait-il permis, en certaines circonstances, de terminer les prières à l'église quand même le corps devrait être immédiatement porté au lieu de la sépulture?

D'après la réponse de la S. C. du 28 juillet 1832 que nous avons citée p. 270, on peut encore faire ainsi lorsque le clergé ne doit pas aller au cimetière. Mgr Martinucci dit la même chose (l. 10, c. IX, n. 42, 2e éd. t. III, p. 162). « Si « cœmeterium longe aberit ab ecclesia, fieri non potest ut « clerus cum Celebrante comitetur cadaver in absolutione « post Missam de Requie, quoniam ritus absolutionis com- « plebitur in ecclesia. » M. de Herdt donne aussi cette règle (*Ibid.* n. 259). « Si Celebrans et clerus funus usque ad « cœmeterium non comitentur, ut ob cœmeterii distantiam « præcipue in civitatibus fieri solet, tunc tota cæremonia « complebitur in ecclesia. » Mgr de Conny, après avoir enseigné comment la fonction doit être accomplie lorsque le corps n'est pas immédiatement porté au cimetière, ajoute (*Ibid.* p. 405) : « Si le cimetière est trop éloigné et si le « clergé ne doit pas s'y rendre, on pourra achever la cé- « rémonie de la façon que nous venons de le dire. »

Deuxième question. Lorsque le corps doit être conduit au cimetière dans une voiture et sans cérémonie reli-

gieuse, comme il arrive parfois dans les grandes villes, peut-on conduire le corps à la porte de l'église après l'oraison de l'absoute, en chantant les antiennes *In paradisum* et *Chorus Angelorum*, puis faire les dernières prières près de la porte?

Cette méthode ne renferme aucune pratique contraire à la rubrique du Rituel. D'après la rubrique, on termine les prières au lieu même où l'on a fait l'absoute lorsque le corps ne doit pas être immédiatement porté au lieu de la sépulture, et alors on considère l'église comme étant le lieu même où le corps doit être déposé. Dans le cas présent, le corps doit être porté au cimetière immédiatement, mais par suite de reglements que les Prêtres ne sont pas en mesure de modifier, le clergé ne peut pas aller en procession jusqu'au lieu de la sépulture : pourquoi n'accomplirait-il pas à la porte de l'église la fonction qu'il ferait au lieu même où l'on a fait l'absoute si le corps devait être porté plus tard au cimetière? M. de Herdt, après avoir dit que si le clergé ne va pas au cimetière, on peut terminer la cérémonie dans l'église, suivant le décret du 26 juillet 1832, ajoute (*Ibid.*) : « Eo « casu, dum funus ad portam defertur, cantatur antipho- « na *In paradisum*, et deposito feretro apud portam, ibi- « dem reliqua fieri et recitari possunt quæ ad sepulchrum « prescripta sunt. » Mgr de Conny dit la même chose : après les paroles citées au sujet de la première question, il ajoute : « ou encore, le clergé accompagnera le corps « jusqu'à la porte en chantant l'antienne *In paradisum*, « et là on chantera *Ego sum* avec le *Benedictus*, et le « reste. »

Troisième question. Quand toutes les cérémonies ont été accomplies à l'église, soit au lieu où l'on a fait l'absoute, soit près de la porte, les dernières prières devront-elles être répétées au cimetière?

D'après ce qui a été dit au paragraphe précédent, n° 2, troisième règle, le corps peut-être enseveli sans autre cérémonie. Rien cependant ne s'oppose à ce que les dernières

prières soient répétées au cimetière, s'il y a un Prêtre pour le faire? Mgr Martinucci engage le Prêtre à asperger le corps et à réciter l'oraison *Absolve* (*Ibid*). « Depositum prope se-« pulturam cadaver aspergere potest et orationem *Ab-« solve* recitare. » M. de Herdt indique les psaumes *Miserere* et *De profundis* avec les versets et l'oraison (*Ibid*) : « Si in cœmeterio Sacerdos adsit, nihil impedit ut funus « aqua benedicta aspergat, ut recitet ps. *Miserere* et *De « profundis* cum versiculis et orationibus. » S'il y a une chapelle dans le cimetière, ajoute le même auteur, on peut y déposer le corps, le conduire au lieu de la sépulture en chantant les antiennes marquées et faire ensuite les dernières prières (*Ibid*). « Si ibi detur ecclesia, et funus in ea-« dem deponatur, præstari possunt omnia quæ in Rituali « præscribuntur ab antiphona *In paradisum*, usque ad « finem, licet cantum *Benedictus* cum precibus et oratione « jam cantatum fuerit. » On ne voit pas même que pour cette dernière cérémonie, il soit nécessaire de déposer le corps dans une chapelle : on pourrait tout aussi bien se mettre en procession et chanter les antiennes en entrant ou lorsqu'on est entré dans le cimetière.

Quatrième question. Dans l'hypothèse où le corps doit être conduit au cimetière sans cérémonie religieuse, et s'il est certain qu'un Prêtre sera au cimetière pour faire les dernières prières, soit que ce prêtre accompagne le convoi, soit qu'il se trouve au cimetière, est-il nécessaire de faire ces prières à l'église à la suite de l'absoute, soit au milieu de l'église, soit à la porte?

D'après la rubrique du Rituel, on ne termine les prières à l'église que si la sépulture est différée, et pour que les dernières prières ne soient jamais omises; on fait de même, d'après les auteurs, se fondant sur le décret du 28 juillet 1832, lorsque le Clergé ne va pas au cimetière; mais doit-on considérer comme une sépulture différée celle qui est interrompue par une conduite au cimetière sans procession, et le clergé est-il censé se retirer lorsqu'un Prêtre doit se trouver au cimetière et même lorsqu'un ou plusieurs Prê-

tres, dont un porte l'étole, précèdent le corps dans une voiture? Enfin, ne peut-il pas y avoir, entre l'absoute et la conduite au cimetière, une interruption qui semble n'être pas suffisante pour qu'il soit nécessaire de faire les dernières prières à l'église? Evidemment la sépulture n'est pas différée, puisqu'on part immédiatement pour le cimetière; si le clergé se retire, il reste au moins le personnel suffisant pour la cérémonie; quant à l'interruption, rien ne semble l'interdire absolument, et le chant des deux antiennes *In paradisum* et *Chorus Angelorum* partagent deux parties bien distinctes de la cérémonie funèbre dont une est conclue par une oraison et dont une autre commence par l'antienne *Ego sum*. On ne pourrait donc condamner la pratique qui consisterait à se retirer après l'oraison ou à conduire le corps à la porte en chantant les deux antiennes pour se retirer ensuite, puis à reprendre au cimetière la suite de la cérémonie en commençant par le chant des deux antiennes, si on ne les a pas chantées, ou quand même on les aurait chantées à l'église.

Cinquième question. La cérémonie des funérailles doit-elle nécessairement être faite sans interruption, et peut-on la diviser sans avoir à reprendre deux fois une même partie? 1° Après la levée du corps, si le cercueil est déposé dans une chapelle de l'église en attendant le moment de commencer l'office, doit-on faire de nouveau la levée du corps avant de porter le cercueil à la place qu'il doit occuper? 2° Peut-on mettre un intervalle entre l'office et la Messe, célébrer par exemple, l'office la veille, et la Messe le lendemain? 3° S'il est permis de partager ainsi l'office et la Messe, doit-on faire l'absoute après l'office, et si le corps doit être déplacé, fera-t-on ce déplacement en procession en chantant *In paradisum* et *Chorus Angelorum*? Avant de le replacer pour la Messe, fera-t-on encore les prières et les cérémonies de la levée du corps? 4° S'il était nécessaire de mettre un intervalle entre les prières qui se font à l'église, à savoir l'office de la Messe, et la conduite au cimetière, devrait-on faire deux fois l'absoute,

une première fois après l'office ou la Messe en y ajoutant les dernières prières, puis une seconde fois avant de partir pour le lieu de la sépulture?

Rien ne paraît s'opposer à ce que les diverses parties dont se compose la cérémonie des funérailles puissent être séparées par un intervalle de temps, sauf cependant la première et la deuxième, comme nous allons le dire. Mais pour établir des principes à cet égard, il faut parcourir les différents cas qui viennent d'être posés.

Sur le premier point : Lorsque le corps a été apporté à l'église, on peut attendre un autre moment pour commencer la cérémonie, et même le Prêtre peut alors, après le repons *Subvenite*, dire *Kyrie eleison*, *Pater noster*, faire l'aspersion et dire l'oraison *Absolve*, suivant cette décision : *Question*. « An quando cadaver..... delatum est ad « chorum, et officium defunctorum ad aliam horam differ- « tur, post responsorium *Subvenite* addi possunt *Kyrie* « *eleison*, *Pater noster* et oratio *Absolve* cum aspersio- « ne? « *Réponse* : « Posse. « Décret du 7 sept. 1850, n° 5148, q. 4.)

Sur le deuxième point : L'office et la Messe ne sont point obligatoires, on peut célébrer l'office et la Messe : l'Office sans la Messe, la Messe sans l'office : ce sont donc deux fonctions complètement distinctes ; on ne voit pas la raison pour laquelle elles ne pourraient pas être séparées par un intervalle de temps, même par une nuit tout entière. La seule difficulté qui peut être posée est celle qui va nous occuper.

Sur le troisième point : Lorsque l'office a ainsi été célébré la veille du jour où le corps doit être porté en terre après la Messe, il se pose la question de savoir si c'est le cas d'appliquer la rubrique du Rituel et de terminer les funérailles à l'église, en attendant qu'on procède le lendemain à une autre cérémonie. Rien ne prouve qu'il soit si important de terminer une cérémonie qui doit être continuée dans l'église, et comme on l'a vu plus haut, la raison de faire les dernières prières à l'église est tirée de l'obli-

gation où l'on est de ne jamais omettre ces prières. On peut donc, ce semble, après l'oraison des laudes, dire les versets *Requiem æternam* et *Requiescant in pace*, et se retirer ensuite. Si le cercueil devait être déplacé, on pourrait, croyons-nous, le faire sans cérémonie et le replacer de même le lendemain avant la Messe.

Sur le quatrième point. Si l'on devait mettre un intervalle entre l'office ou la Messe et la conduite au cimetière, on ne voit pas sur quel principe on pourrait appuyer l'obligation de faire deux absoutes, la première après la Messe, et la seconde avant le départ. D'abord l'absoute après la Messe n'est pas obligatoire sinon en vue des funérailles : on pourrrait donc terminer la première cérémonie après la Messe et remettre l'absoute au moment des funérailles ; et on explique ainsi, comme nous l'avons dit t. XXXIV, p. 479 les décrets du 21 juillet 1855 et du 25 septembre 1875. On pourrait encore, et cette pratique semble plus autorisée par ces décrets, et par ce qui est dit § 6, n. 2, troisième règle p. 270, faire l'absoute après la Messe, puis au moment de partir pour le cimetière on commencerait immédiatement *In paradisum*. Mais alors, pour observer la rubrique, serait-il obligatoire de terminer les prières à l'église après l'absoute ? Si l'absoute n'est pas obligatoire dans le cas où on doit la faire plus tard, on peut ce semble, dire la même chose des dernières prières. Mais on peut évidemment le faire, et aussi faire une nouvelle absoute avant le départ, suivant ce qui est dit au même lieu.

Sixième question. Que doit-on penser de quelques usages existant dans certaines églises ? Le corps est mis dans le tombeau en présence du clergé, et le Prêtre jette un peu de terre dessus. Tous les fidèles viennent jeter de l'eau bénite sur le corps avant de quitter le cimetière.

Cet usage, et d'autres qui n'existent pas chez nous, sont mentionnés par Barruffaldi (*Ibid.* n. 172) et Catalan (*De Exeq.*, § XI, n. 3.) « Juxta sacerdotale Brixiense, dist. IX, « c. II, p. 280, dum Sacerdos aspergit aqua benedicta « defunctum, dicit : *Rore cœlesti perfundat et perficiat*

« *animam tuam Deus*. Dum vero incensat, *Odore cœlesti*, « inquit, *pascat animam tuam Deus*. Dum sepulturæ man- « datur : *Sume terra*, ait, *quod tuum est, sumat Deus* « *quod suum est corpus de terra formatum, spiritus de* « *cœlo inspiratus est*. Deinde Sacerdos pala ter projiciens « terram super funus, dicit : *Memento, homo, quia pulvis* « *es, et in pulverem reverteris*; eoque expleto ritu, ac « dicto cantico *Magnificat* et psalmo *Lauda anima mea* « *Dominum* ac nonnullis precibus et orationibus, cum « pala seu cruce lignea signat sepulchrum tribus in locis, « in capite, in medio et in pedibus, dicens, *Signum Salva-* « *toris Domini nostri Jesu Christi super te, qui in hac ima-* « *gine redemit te, nec permittat introire*, infigat crucem « ligneam in capite sepulchri, *Angelum percutientem in* « *æternum*. Deinde aspergit sepulchrum aqua benedicta « et dicta alia oratione super populum materna lingua, « omnes aspergunt sepulchrum, et discedunt. » Les auteurs ajoutent ensuite que ces rites conviennent plutôt au cimetière qu'à l'église.

Les coutumes dont il est ici question semblent suffisamment répandues dans les temps anciens pour qu'on puisse les ranger au nombre de ces usages louables qui peuvent être conservés, surtout quand il s'agit d'une chose qui se fait après la cérémonie terminée. Bauldry improuve cependant l'usage des églises où le clergé demeure au cimetière pendant que le corps est descendu dans la fosse et pendant qu'on la remplit. Il ne veut pas non plus que le Prêtre jette de la terre sur le cercueil (*Ibid.* n. 21) « Ex Rituali Romano « sequitur, quod corpus sepelcri non debeat dum dicuntur « antiphona *Ego sum* et canticum *Benedictus* et preces quæ « dicuntur, sed tantum quando dictis precibus et oratione « *Fac quæsumus*, omnes redeunt in ecclesiam, ita ut non « sint clerici præsentes dum corpus sepelitur. Item « quod Sacerdos non debeat ter projicere terram super « corpus defuncti antequam sepeliatur. Hæc enim adver- « sari videntur Rituali Romano. »

Cela posé, sauf meilleur avis, il semble, pour les deux

pratiques mentionnées dans cette sixième question, qu'il ne serait pas condamnable de se conformer à l'usage. Le Prêtre, avant de quitter le cimetière, pourrait jeter trois fois de la terre sur le cercueil; mais alors il le ferait avec un instrument convenable destiné à cette fin, comme paraît le supposer le Rituel de Brixen. Il y a loin de là à une pratique assez usitée chez nous avant l'introduction de la liturgie Romaine. Avant de terminer les dernières prières, le Prêtre prenait une bêche ordinaire pour jeter ainsi de la terre sur le cercueil, ce qui occasionnait des mouvements qui étaient loin de convenir avec les ornements dont il était revêtu. Quant à l'eau bénite, les fidèles peuvent bien en jeter sur le corps; mais ceci doit se faire après le départ du clergé, et il serait inconvenant de mettre à leur disposition l'aspersoir dont le Célébrant s'est servi.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

I. *Lettre du Souverain-Pontife à l'Archevêque de Vienne, à l'occasion du second centenaire de la délivrance de cette ville.*

Venerabilis frater salutem et apostolicam Benedictionem.

Delectarunt nos tuae litterae, quibus significabas, solemnia istic apparari ad memoriam faustissimi eventus pridie Idus septembris recolendam, scilicet Vindobonam duobus ante saeculis eo ipso die teterrima obsidione liberatam : simulque orabas, ut in tali re ac tempore singularia quaedam pontificalis indulgentiae munera populo tuo in expiationem animarum tribueremus. Te quidem precibus compotem, dato jam in id diplomate, fecimus ; idque eo libentius, quod ea, quae benigne concessimus, non modo ad decorem saecularis celebritatis, sed, quod pluris est, ad pietatis exercitationem et incrementum valent. Ceterum praeclara illa ex hoste potentissimo victoria, quam proxime commemorabilis, fuit profecto ejusmodi, ut ejus recordatione non minus Ecclesia quam respublica jure laetetur; propterea quod utriusque consiliis, operaque parta, utrique fuit majorem in modum salutaris. Plures enim jam menses circumsederant civitatem hostes maximis copiis, et quamvis in propugnatione cives cum militibus de virtute certarent, in eo tamen Vindobona erat, ut in hostium veniret potestatem, eamdem expertura fortunae conditionem, quae civitates non paucas jam afflixerat. Capta autem urbe imperii maxima, facile intelligitur quid fuisset ceteris imperii partibus, quid ipsi augustae Princi-

pum stirpi metuendum. Quid vero si, expugnata Vindobona, elatus victoria hostis impressionem in Occidentem fecisset?

Sed et calamitatis longe gravioris imminebat periculum. Neque enim de imperio solum rebusque publicis, sed de ipsa religione fideque catholica ad Vindobonam dimicabatur; hostiles illi discursus eo nimirum spectabant ut, deleto Evangelio christiano, Mahumedana superstitio per Europam propagaretur : quo semel facto, refugit animus easque dicere reformidat ruinas, quibus esset oppressus Occidens. Quod igitur Deus foederatis principibus largitus est, ut e certamine Vindobonensi superiores discederent, mirabiliter fuit catholico nomini salutare. Ac merito quidem tunc successu gestiens christianus orbis pro magnitudine benefici studuit singalares gratias Deo bellorum potenti persolvere. Tu vero, venerabilis Frater, ceterique ex Austria Episcopi, redeunte jam tanti eventus saeculari memoria, opportune decrevistis pietatis significationes renovandas, quas majores vestri prae ceteris, re recenti, ediderunt.

Cum vero in unius urbis liberatione incolumitas rei christianae ageretur, consequens erat ut eam ob causam tantum contenderet Apostolica Sedes, quantum reapse contendit. Constat enim inter omnes, quod libentes commemoramus hoc loco, clarum illud facinus, fructusque qui consecuti sunt, magna ex parte ad laudem hujus Apostolicae sedis pertinere. Siquidem romani Pontifices, Decessores Nostri, muneris sui memores, nihil antiquius habere consueverunt, quam ut integritatem fidei catholicae, propulsandis inimicorum injuriis, tuerentur. Propterea quemadmodum plures ex iis antea de Hierosolymis liberandis curarant, posteaque S. Pius V, anspicatissimae expeditionis navalis auctor extiterat; eodem modo anno M D C LXXXIII suasor et adjutor rei gerendae Innocentius XI fuit. Is ut Turcarum vim prospexit rei catholicae imminentem, deprecari periculum oportere omni ratione judicavit. Quamobrem excitatis catholicorum principum studiis, illud

assecutus est ut imperator Leopoldus I foedus faceret cum Joanne Sobieski rege Poloniae, qui maxime necessario tempore civitati subvenit, foederatis copiis summo cum imperio praefectus. Praeterea ancipiti re et suspensis animis inter spem metumque, cunctantes Innocentius impulit, timentes confirmavit; res ad bellum necessarias magnam partem contulit : supplicationes propitiando Deo singulares induxit : denique ad percipiendos conservandosque victoriae fructus prudenter animum appulit. Itaque in tam difficili tempore rursus apparuit, spem salutis publicae exploratam et verissimam in concordia principum cum Apostolica Sede esse positam : suspicionum et simultatum serere inter utramque potestatem causas, justitiae simul esse prudentiaeque contrarium, nec minus civitati quam Ecclesiae perniciosum.

Res vero, quas majorum vidit aetas, admonitioni et exemplo posteris esse oportet : magnorumque eventuum tunc futura est utilis et opportuna recordatio, si salubria ex illis documenta capiantur. Trahitur aetas aetate; fuga temporum casus quotidie affert genere varios, verumtamen sunt quaedam in ipsa varietate simulitudines. Profecto fuit illa christianarum gentium magna calamitas, quod diu multumque debuerint Mahumedanorum vim atque arma extimescere, qui animo proposuerant, quod maxima Orientis parte effecerant, despoliare Occidentem sapientia christiana doctrinaeque et legum et morum teterrimum genus imponere.

Quod si indignum prohibere jugum, si tantos impetus continere licuit, conjunctioni animorum tribuatur viribusque consociatis Romanorum Pontificum et Principum et populorum christianorum. Res enim erat cum hostibus validissimis; et summa illa vel religionis vel humanitatis bona, in extremum vocata discrimen, conservari sine tali concordia minime potuissent. — Item aetate hac nostra acerbe exercetur Ecclesia quamquam aliis et inimicis et artibus. Inferunt arma catholico nomini non tam externi, quam domestici, incruento sed acri tamen funestissimo-

que certamine. Eodemque tempore ipsam potestatem principum convellere adorti sunt, pessimisque doctrinis perturbant funditus disciplinam civitatis. Jamvero ad sanandum tantum malum inest in Ecclesiae catholicae institutis virtus mirifica : ita ut, utriusque potestatis amice conspiratis viribus, multo posset expeditius praesentiusque parari remedium. Atque haec, quae Nos tam saepe commemoramus, utinam in animos hominum aliquando penetrarent. Cujus rei caussa vellemus, quotquot ubique sunt qui Ecclesiam vere diligant, communem parentem suam fortiter et animosi defenderent, eidemque, quo posset munus suum ad salutem privatam ac publicam commodius efficere, suam singuli operam praestarent. Quoniam vero usitatum inimicis est scriptis praesertim quotidianis ad nocendum abuti, intelligant catholici viri quanti referat, ut in hac dimicationis forma non segnior defensio quam oppugnatio sit. Ex multis tuendae religionis rationibus, haec Nobis videtur valde probabilis et omnino accomodata temporibus, scripta scriptis refutare et insidiosa adversariorum artificia convincere.

Tu vero, venerabilis Frater, tuique istic in episcopatu collegae, quos tecum pariter per has litteras Nostras alloquimur, date operam, ut expectationem desiderii Nostri auctoritate sapientiaque vestra pro viribus expleatis. Gavisuri sumus nec Ecclesiae solum, sed etiam Imperio, si saecularis memoria nobilissimi triumphi ad formandam valuerit totius nationis vestrae cum Apostolica Sede concordiam ac benevolentiam, cujusmodi in illo temporis vestigio fauste feliciter eluxit. Nos quidem vobiscum animo et voluntate conjuncti, nominatim in hos proximos dies, hoc orare Deum omnipotentem enixe studebimus, ut carissimum in christo filium Nostrum Franciscum Josephum Imperatorem, augustamque domum Ejus sospitet, tueatur; et universo Imperio benigne largiatur salutem et sine ulla offensione tranquillitatem. Tibi interim ceterisque Episcopis, clero populoque ex Austria, ex Hungaria, uberrimam caelestium munerum copiam imploramus; quorum auspi-

cem et praecipuae benevolentiae Nostrae testem, Apostolicam benedictionem universis peramanter in Domino impertimur.

Datum Romae apud S. Petrum die XXX Augusti à MDCCCLXXXIII Pontificatus Nostri anno sexto.

LEO PP. XIII.

II. *Livres mis à l'Index.*

Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravae doctrinae, eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa Christiana Republica praepositorum et delegatorum, habita in Palatio apostolico Vaticano die 18 maii 1883 damnavit et damnat, proscripsit proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in Indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat quae sequuntur opera :

Aubé B., professeur de philosophie au Lycée Fontanes. Histoire des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins. Paris, 1876. Decr. 15 Décembre. 1882.

— Histoire des persecutions de l'Eglise. — La Polémique payenne à la fin du IIme Siècle. Paris, 1878.

— Les Chrétiens dans l'Empire Romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siécle. Paris, 1881.

Auctor (Regaldi G.) operis cui titulus : La Biblia, canti, prohib. Decr. 7 Déc. 1852, ante mortem laudabiter se subjecit et opus reprobavit.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis praedicta opera damnata atque proscripta, quocumque loco, et, quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut edita legere vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis, aut hae-

reticae pravitatis Inquisitoribus ea tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papae XIII per me infrascriptum S. J. C. a Secretis relatis, Sanctitas Sua Decretum probavit, et promulgari praecepit. In quorum fidem, etc.

Datum Romae die 17 Augusti 1883.

Fr. Thomas M. Card. Martinelli Praefectus.
Fr. Hieronymus Pius Saccheri Or. Praed.
S. Ind. Congreg. a Secretis.

Loco ✠ Sigilli.

Die 22 Augusti 1883 ego infrascriptus Mag. Cursorum testor supradictum affixum et publicatum fuisse in Urbe.

Vincentius Benaglia Mag. Curs.

III. *Lettre de Léon XIII à M. Pustet, à l'occasion de la nouvelle édition des œuvres du P. Alamannus et notamment de sa somme de Philosophie.*

LEO PP. XIII.

Dilecte Fili salutem et Apostolicam Benedictionem.

Gratum fuit Nobis ex tuis litteris agnoscere optimum consilium a te susceptum typis edendi Summam Philosophicam D. Thomæ Aquinatis, quam olim Cosmas Alamannus societatis Jesu Theologus ex immortalibus scriptis Angelici Doctoris contexuit, et in lucem emisit, in ordinem philosophicæ institutionis redigens omnes philosophiæ partes, quas idem Angelicus Doctor in suis operibus insigni sapientiæ luce refertis pertractavit. Nos quidem, Dilecte Fili, magno in pretio hoc opus habemus, in quo non modo summi Aquinatis Magistri philosophicæ doctrinæ Ejusdem

verbis propositæ sunt, sed et in ipsis conclusionibus, quæ ab eo sunt depromptae, argumenta Ejus plene ac fideliter afferuntur; quae, dum illas philosophiae methodo demonstrant, eos opportune refellunt, qui Angelicum Doctorem non rationum momentis, sed auctoritate Aristotelis unice innixum fuisse contendunt; ac merito putamus philosophiae cultores ex eodem opere, quod doctorum hominum illustria testimonia commendarunt, posse feliciter veluti ex sincero fonte Magni Doctoris sapientiam haurire. Quapropter jucundum est Nobis, te, ut tuis litteris significas, statuisse omnes tuas curas ad ejusdem operis editionem diligenter accurateque adornandam, adhibita etiam doctorum virorum opera conferre, et commodis eorum inservire, qui Nostris hortationibus obsequentes, viam solidæ sapientiæ inter tot tenebras a fallaci philosophia affusas, consectantur. Cum hoc tuum consilium, Dilecte fili, in optimorum studiorum utilitatem redundet, Nos luldi Nostris hisce Litteris ultro commendamus, minime dubitantes quin ii omnes, qui veram scientiam diligunt, tuæ industriæ ac labori libentissime suffragentur. Adprecantes autem divinam benignitatem, ut tuæ optimæ voluntati propitia adsit, Apostolicam Benedictionem, quam postulas in testimonium paternæ dilectionis tibi, tuæque familiæ peramanter in Domino impertimur.

Datum Romæ, apud S. Petrum die XVII aprilis 1883. Pontificatus Nostri Anno Sexto.

LEO PP. XIII.

Amiens. — Imp. Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 16.

DÉMONSTRATION DE LA RELIGION

ET

MÉTHODE DE RETOUR A DIEU

Lettre à Monsieur le Directeur de la Revue des Sciences ecclésiastiques, *en réponse à un article bibliographique de M. Vacant, inséré en août* 1883.

Monsieur le Directeur,

Monsieur Vacant, Professeur de Théologie au grand Séminaire de Nancy, a bien voulu dans un article de cette Revue, s'occuper de mon ouvrage : *Démonstration de la Religion, et méthode de retour à Dieu.* Il l'a fait en homme qui a lu, et qui est de la partie. Je me réjouissais donc à l'avance de n'avoir que des remerciements à lui adresser ; mais la lecture de son travail m'a détrompé, et je me vois obligé dans l'intérêt de la cause que j'ai essayé de servir, de relever plusieurs critiques qu'il m'est impossible de trouver justes. Je ne m'attacherai qu'aux chefs de ces critiques.

I. Sur huit preuves que je donne de la Religion, l'honorable écrivain n'en trouve que trois qui soient vraiment distinctes.

La première, dit-il, à savoir : *la Religion de Jésus-Christ est la seule qui satisfasse dans tout le cours des siècles à la nécessité d'une religion*, contient déjà à peu près toutes les pensées développées dans les trois suivantes, qui ont pour titres : 2. *la Religion ca-*

tholique excelle à faire observer le devoir ; 3. *Elle excelle à assurer le salut* ; 4. *Elle fait des saints, et excelle dans la charité.*

C'est un fait cependant que cette première preuve n'a besoin de rien emprunter au principe que plus tard, 2e partie article préliminaire, je donne aux preuves qui viennent d'être énoncées. D'un seul trait, elle élimine toutes les religions, excepté l'Eglise et la synagogue actuelle ; et pour éliminer celle-ci, elle n'a besoin que de quelques lignes. Par le seul fait que l'Eglise reste seule maîtresse du terrain, elle est la seule Religion de la Providence, celle que des principes antérieurement exposés ont démontré devoir être garantie à toutes les générations des hommes. Mais nous ajoutons, *par surcroit*, une revue de trois pages sur la fécondité et la vitalité de l'Eglise. Serait-ce dans ces trois pages surérogatoires que M. Vacant trouverait « une esquisse générale des perfections intrinsèques du Christianisme ? » Je ne sais ; mais si cela était, j'espère qu'il se détromperait en se rappelant quelles sont ces perfections, et en suivant l'exposé que nous en donnons aux preuves suivantes.

Voilà donc une première preuve distincte, complète en son genre, et qui a l'avantage de pouvoir être saisie par les plus humbles esprits. Les trois suivantes s'étendront au long sur des prérogatives, des œuvres qui ne sont pas même nommées en cet endroit.

Que ces trois autres preuves soient distinctes entre elles, c'est ce qu'on reconnaît en constatant que chacune s'appuie sur des faits différents, choisis à des points de vue connexes, sans doute, mais qui ont chacun leur direction : point de vue du devoir, point de vue du salut, point de vue de la charité. Le point de vue du salut aurait pu et même dû nous faire décou-

vrir dans la Religion du Sauveur des arguments d'une grande puissance, que nous regrettons d'avoir omis dans la preuve correspondante. Quoi de plus puissant, en effet, pour élever nos regards au séjour du salut et nous détacher des biens qui nous entravent, que les mystères de la foi : l'Incarnation, la Résurrection et l'Ascension, la communion des saints ! Quoi de plus ravissant que le sacrement de l'Eucharistie ! que ce pain du ciel *omne delectamentum in se habentem* ! Que l'Église est bien autorisée à nous dire : *ibi nostra fixa sint corda, ubi vera sunt gaudia* ! Et que les âmes ont bon goût, lorsque au dernier passage elles appellent à leur secours le prêtre catholique !

Ce peu de mots servira à montrer davantage que notre preuve n° 3 a ses moyens à elle.

Au reste, entendons-nous : y a-t-il un grand danger à user *quelquefois* dans une preuve, d'un moyen qui a servi à une autre ? Pour moi, je n'en vois aucun, pourvu qu'on ne multiplie pas trop les répétitions, et qu'on apporte avant tout, pour chaque preuve, des moyens qui lui sont propres. Medium ad finem. Ici tous les moyens honnêtes sont à nous, dès qu'ils sont aptes à notre fin. Puisons dans les trésors de l'Église et dans ses œuvres saintes, sans scrupule, et toutes les fois qu'il nous sera utile. J'ai quelquefois usé de cette latitude.

J'ai encore à justifier ma division des preuves dites extrinsèques. Sur les 4 que je donne, mon honorable contradicteur n'en trouve que 2. Je lui réponds en lui rappelant les moyens de ces preuves : 1. Les miracles de J.-C. 2. Les origines divines faites à l'Église par les martyrs. 3. La Personne auguste de N. S. J.-C. et les œuvres que l'amour voué à cette Personne suscite et a suscitées sans interruption, ce qui donne deux dé-

monstrations pour une. Dans la 1re, on montre la nécessité pour tous de choisir entre la Divinité de ce Sauveur, et les plus odieuses qualifications. Dans la 2e, on s'appuie sur les œuvres qui, dans toute la catholicité, naissent et vivent du plus saint et du plus puissant des amours. Le 1er argument a été éloquemment présenté par le P. Ségneri. L'un et l'autre ont non seulement droit de cité dans une démonstration de la Religion, mais ils y occupent une place éminente; et la conclusion qu'ils visent est pleine de Dieu. Elle ne se borne pas à établir comme les autres que la Religion de J.-C. est vraie et sainte, elle affirme que cette Religion a Dieu pour Fondateur, pour Chef, pour Aliment, et que tous ses membres vivent de Lui. Je remercie M. Vacant de m'avoir donné occasion de le dire. 4. Les Prophéties. La réalité et le sens des prophéties ont été établis dans mon travail sur les seules témoignages de la tradition juive. C'est de toute convenance. Dieu a honoré son Eglise d'un témoin grand comme un peuple, durable comme lui, et à l'abri de toute suspicion : il faut faire fructifier ce don de Dieu. Malgré ses préventions défavorables, ce témoin involontaire parle assez clairement pour annoncer 12 caractères du Messie tous visiblement applicables à N. S. J.-C. et à lui seul. — Je dois faire un aveu : ce que je viens de classer sous le n° 2 parmi les preuves extrinsèques, n'est donné dans mon ouvrage que pour servir d'appui à la 1re ; mais en réalité, c'est bien une preuve nouvelle, et elle remplace à propos ce que dans l'ouvrage je donne comme 2e preuve, et qui n'est qu'un développement de la 1re. Ceci ne change rien au fond des choses, ni au nombre des preuves.

Ce que je viens d'exposer m'autorise, ce me semble, à repousser l'allégation de mon contradicteur : « il est

bien difficile de voir là autre chose qu'un désordre, et une source de confusion. » Un écrivain connu par ses judicieuses appréciations y a vu autre chose. Je cite : « l'œuvre du P. Chartier, solide et sérieusement pensée, procède d'un zèle ardent pour le salut des âmes. Touché du désir de tirer ces âmes de l'erreur dans laquelle elles croupissent, l'auteur leur propose les preuves de la Religion, et sa démonstration est éminemment scientifique. Familiarisé avec les problèmes les plus ardus de la métaphysique, le savant Jésuite présente ses preuves avec une vraie rigueur de méthode, un raisonnement serré, et une grande clarté de langage. Son style prècis et élégant n'offre jamais de développements inutiles. Il s'empare du lecteur, et l'oblige à réfléchir lui-même. Quiconque aura lu le ch. 5 de la 1re partie, l'Indifférentisme, l'art. préliminaire de la 2e partie sur les preuves intrinsèques de la Religion, ne les oubliera jamais. » (Dom Paul Piolin. Voir feuilleton du Monde du 10 nov. 1883.)

II. Pour ménager la patience du lecteur, sur le point si important de la méthode de mon livre, je me bornerai à cette question : M. Vacant a-t-il voulu donner, fin de la page 173, un résumé sérieux des sentiments que je cherche à susciter dans la conscience de l'incrédule ? Qu'en pense-t-il ? N'y aurait-il pas là une sorte de travestissement involontaire, sans doute, de mes paroles ? Et ne sentirait-on point passer dans son langage plus que familier, comme un souffle d'ironie ? Pense-t-il enfin que le ton de ce langage soit celui qui convienne, dans un sujet aussi sérieux ?

Ici encore, je rencontre pour me soutenir, une plume qui a fait ses preuves de bon goût et de chrétiens sentiments : « l'ouvrage du P. Chartier est complet en son genre. Ce n'est point une simple démons-

tration pour la raison, c'est encore une méthode de retour à Dieu qui sollicite puissamment le cœur et la conscience. Toutes les voies par lesquelles les vérités du salut peuvent s'emparer de l'âme sont en quelque sorte envahies, et savamment occupées. » (Bibliogr. cath. Juin 1883.)

Un éminent Prélat, Mgr Foulon, arch. de Besançon, dit tout en quelques mots : « Je veux vous dire que je trouve votre livre excellent au double point de vue que vous vous y êtes proposé : Instruire et convertir... J'ai trouvé à vous lire, plaisir et profit ; et je souhaite de tout mon cœur à votre Démonstration de la Religion, le double succès qu'elle mérite. »

III. Je dois de la reconnaissance au docte Professeur, pour m'avoir signalé une inadvertance commise par moi, t. 2 p. 313 du 2e vol., quand je délimite d'après la définition conciliaire du Vatican, la matière de l'*infaillibilité*. Je dis : « la matière de la foi est la doctrine expressément révélée. » C'est là, en effet, toute la matière qui doit être crue comme parole de Dieu, par le motif de l'autorité suréminente de cette parole; et l'infaillibilité de l'Eglise en matière de foi a bien pour fin unique de garder intacte toute cette doctrine. C'est là son objectif précis. Mais pour atteindre efficacement ce but, l'infaillibilité doit s'étendre non seulement à l'exposition exacte de la parole révélée, mais encore à toute doctrine dont le sens est lié à cette parole ; et c'est ce que j'ai omis de dire au lieu indiqué. Je l'ai fait aux pages suivantes, avec tout le développement désirable.

IV. Voici un point fort délicat, et c'est le dernier.

M. Vacant dit : « la doctrine de l'auteur est fausse et équivoque lorsqu'il suppose p. 338 et 339, que N. S. a donné aux ordres religieux comme le mono-

pole de tout ce qui se rapporte aux conseils évangéliques, pendant que la hiérarchie ecclésiastique formée par le Pape, les Evêques et les prêtres, n'est destinée qu'à la culture ordinaire des âmes en vue de leur salut. »

Si mon contradicteur avait dit : la doctrine de l'auteur paraît à première vue équivoque, je n'en disconviendrais pas. Il aurait gardé les limites de la vérité, et tout serait fini. C'est souvent le sort des exposés qui visent à la brièveté, d'avoir quelque obscurité, et de prêter à l'équivoque. Mais s'il veut dire comme l'expression l'indique, que ma doctrine est et demeure équivoque en telle sorte que la réflexion même n'en peut pas démêler le vrai sens, je ne puis l'admettre. Beaucoup moins puis-je reconnaître l'erreur dans les endroits qu'il signale. Je vais tâcher de motiver cette manière de voir.

Je commence par une comparaison très simple.

On lit, je suppose, dans un chapitre d'un ouvrage sur la France : ce pays a deux sortes de villes fort distinctes l'une de l'autre : des places fortes, avec arsenaux, remparts, etc. ; et des ports maritimes ouverts, avec rades, bassins, chantiers de construction pour les navires. Le ministre de la guerre est préposé aux premières, le ministre du commerce aux secondes. Le passage pourra-t-il s'interpréter ainsi : ce pays n'a que deux sortes de villes... Toutes les fonctions du ministre de la guerre se bornent au soin des premières, et toutes celles du ministre du commerce au soin des secondes ?

De même, N. S. en S. Mathieu parle de deux sortes de vocations : la vocation pour être sauvé, et la vocation pour être parfait. Puis-je traduire ainsi son enseignement : il n'y a pour mes disciples que deux voca-

tions.... et pour mes ministres que deux sortes de fonctions. Les uns formeront les âmes en vue du salut, les autres en vue de la perfection?

Venons maintenant à mon texte.

Je dis : le divin Fondateur de l'Eglise s'est proposé en elle deux ouvrages... le Sacerdoce et sa double hiérarchie est destiné au premier, les ordres religieux au second. Peut-on traduire ainsi : le divin Fondateur de l'Eglise ne s'est proposé en elle que deux ouvrages... Le Sacerdoce et sa double hiérarchie n'est destiné qu'au premier; les Ordres relihieux ne le sont qu'au second?

Non. Cette sorte de substitution dont use M. Vacant n'est permise que dans les énumérations complètes; et ici, il n'est pas grandement difficile de voir que mes deux énumérations ne le sont ni l'une ni l'autre. Les deux ouvrages dont je parle, à savoir : la culture des âmes en vue du salut ou de l'observation des commandements, et la culture en vue de la vie parfaite ou de la pratique des conseils, ont des intermédiaires évidents par eux-mêmes et manifestés dans toute l'Eglise, à savoir : la culture des âmes qui se voueront à la pratique d'une partie plus ou moins grande des conseils. Et même, les âmes appelées à cette vocation mixte ne sont ni en petit nombre, ni à oublier, puisque tout le clergé séculier, astreint à la chasteté, en fait partie. Il y a dans cet ordre seul une éminence singulière et sans rivale parmi les hommes. Par son sacerdoce, le prêtre vit au sein de mystères divins, et il les manie en quelque sorte avec une liberté de propriétaire. Quelle pureté, quelle sainteté cela suppose! Aussi, la théologie enseigne-t-elle que du moins le Sacerdoce complet et fécond, l'Episcopat et surtout le souverain Pontificat, est un état de perfec-

tion acquise. La personne du vicaire de J.-C. s'appelle sa *Sainteté*. Les pouvoirs accordés à la hiérarchie sacerdotale et à son Chef sont en rapport avec sa dignité, et je suis loin par conséquent de les avoir tous nommés.

Ainsi, il s'en faut de beaucoup que mon énumération soit complète, quand je parle de deux ouvrages que s'est proposé le Rédempteur des hommes. Elle ne l'est donc pas non plus, quand j'énonce les fonctions qui se rapportent à ces deux ouvrages. Il y en a nécessairement d'autres, se rapportant à la grande catégorie des personnes qui ne pratiquent qu'une partie des conseils. Si le lecteur qui ignore ces fonctions veut s'en instruire, il doit recourir aux traités complets. Il est assez averti par le but restreint et les limites étroites de mon travail, de ne pas les chercher en ce lieu.

Conclusions : 1. Il n'y a point équivoque, mais seulement exposition incomplète facile à prévoir, aux endroits critiqués. 2. La transformation que M. Vacant a fait subir à mon texte en donnant à mon affirmation une tournure d'exclusion n'était pas légitime, et l'on ne peut pas induire de ce texte que les ordres religieux ont le monopole de tout ce qui se rapporte aux conseils évangéliques.

Il ne me reste plus qu'à justifier une assertion : les ordres religieux sont chargés de la culture (intérieure) des âmes confiées à leurs soins.

J'élargis la question ; et pour justifier tout ce que j'attribue aux ordres religieux, je vais dire comment cette grande Institution répond aux desseins et aux conditions de perfection qu'enseigne Jésus-Christ par la parole : si vis perfectus esse.

Comme l'institution de l'état religieux a subi la loi

du progrès, c'est dans les derniers siècles que je cherche en elle l'épanouissement de la vie parfaite, telle qu'elle a été proposée par Jésus-Christ.

Trois points sont à considérer : les conditions essentielles de l'état religieux ; les fruits qu'il doit donner ; la culture qu'il exige.

1. Les conditions essentielles de l'état religieux basé sur la pratique complète des conseils, ont été définies dès longtemps par la théologie. Ce sont : l'holocauste entier de l'homme par les trois vœux perpétuels de *pauvreté*, de *chasteté*, d'*obéissance* ; la vie passée en commun sous une règle approuvée par l'Église ; une tendance continuelle à la perfection de la charité. « La nature, le propre, l'état du religieux, c'est d'être par engagement l'homme du progrès surnaturel ; c'est d'être nécessité par cet engagement à marcher (sans fin) dans les voies de l'amour. Il marche : une voix mystérieuse lui dit : « marche toujours. » Il monte : la voix lui dit : « plus haut ! plus haut ! » Il est saint : elle lui crie : « que celui qui est saint se sanctifie encore. » (P. Monsabré).

Eloquente manifestation de la soif intérieure du bien qui tourmente son âme !

2. Les fruits de la perfection religieuse, ceux que le Sauveur a voulu obtenir par l'un des deux ouvrages dont nous parlons, ne sont autres que ceux de la charité accumulée de jour en jour dans le cœur du religieux : charité envers Dieu, charité envers le prochain. Charité envers Dieu, exercée immédiatement dans une vie de contemplation et de prières et médiatement par les œuvres les plus ardues de la charité envers les hommes ; et c'est pour cela que les religieux choisissent parmi les délaissés ceux que la nature rebute davantage, ou ceux dont les âmes sont le plus dénuées

de secours. C'est là leur tendance, et ils ont nne soif inassouvie de la satisfaire. A la fin de notre 4° preuve nous avons indiqué ce qu'elle a su produire. Les dévouements qui remplissent les annales des ordres religieux sont la matière principale de la plus belle preuve intrinsèque de la Religion. Les orphelins du corps ou de l'âme, les nus, les affamés, les infirmes, les vieillards, les prisonniers, tous ceux qui crient au Père céleste pour avoir un père sur la terre, et qui ne peuvent le trouver suffisamment dans un clergé occupé aux soins ordinaires d'une paroisse, voilà ceux que recherche le religieux et qu'à l'exemple du Maître il suit, il embrasse avec un amour de prédilection. Ce choix n'est pas toujours également manifeste, ni même toujours possible au même degré, mais il est toujours dans les désirs d'un cœur religieux, et c'est une conséquence de son holocauste parfait.

Il n'a pas pour cela le monopole de ces œuvres, puisqu'il y a dans l'Eglise comme nous l'avons dit, toute une catégorie voisine de la sienne, répondant à un grand dessein dont nous n'avons pas à parler ici. Il faut encore avouer que tous les religieux ne sont pas d'égale ferveur. Aucun n'a le droit de se préférer à personne ; et il est certain que beaucoup sont surpassés en mérite par des séculiers ; mais si nous ne voulons pas dire que J.-C. a jeté sans dessein une vaine parole en parlant de la vie parfaite, ou que son Eglise a poursuivi vainement la réalisation de ce qu'il voulait, nous devons avouer avec l'histoire que les ordres religieux fidèles sont autant de foyers destinés convenablement à une ardeur particulière. En même temps, nous ajoutons avec S. Grégoire : *cum augentur dona, rationes etiam crescunt donorum.* La vocation à l'holocauste religieux est une grâce dont Dieu demandera

un compte rigoureux. Elle oblige à plus d'humilité, *ne unus adversus alterum infletur.*

Tout ceci n'est qu'un développement de ce que nous avons dit à l'endroit critiqué.

3. Qui cultivera ce terrain béni? Ce *jardin de Paradis*, comme l'appelle S. Grégoire?

Rappelons d'abord les droits de l'autorité préposée au gouvernement de toute l'Église. Dans l'ouvrage, ils ont été établis auparavant, et formulés en termes qui ne laissent aucune ambiguité. En vertu de ces droits, la culture d'un ordre religieux est comme cet ordre lui-même, toujours et pleinement soumise à l'autorité, à l'enseignement, aux redressements du Pape et de ses délégués, et sauf les réserves de ce Père commun, aux dispositions des Evêques du lieu. Ce n'est pas seulement à leur naissance que les ordres, leurs règles, leur culture, relèvent du pouvoir plénier de Pierre; c'est dans tout le cours de leur existence. Mais il est juste d'ajouter que dans sa haute sagesse, le Pape laisse à chaque ordre d'hommes, et autant que faire se peut à chaque ordre de femmes, le soin de cultiver ses membres dans l'enceinte des communautés. C'est un terrain que l'ordre connaît mieux que personne; mieux que personne aussi, il sait les fruits que ce terrain est chargé de produire, et ses constitutions ont défini leur nature et l'art de les obtenir. C'est dans l'intérieur de l'ordre et de ses maisons qu'à été déposé le foyer de charité qui doit l'embraser; et plus justement qu'autrefois les Vestales préposées au feu sacré, il a la charge de l'entretenir, de le développer, de le faire rayonner au dehors. Ce foyer, c'est l'esprit que son Fondateur lui a communiqué, en vertu d'une vocation spéciale. L'ordre seul l'a recueilli, lui seul le sen le comprend, le garde dans ses entrailles, et sait

le faire passer en chacun de ses membres. Aussi, dans les communautés de religieuses elles-mêmes, la maîtresse des novices, celle que l'Institut charge de communiquer son esprit aux aspirantes, est-elle essentiellement une religieuse de l'ordre; et quand un aumônier du dehors arrive à son tour pour les exhortations et la confession, il ne doit rien dire, rien prescrire qui ne soit conforme à cet esprit, toujours présent, toujours vivifié par les grâces du Sauveur. Sa parole ne doit être qu'un écho de l'Evangile et des règles de l'Institut.

Ainsi se trouvent justifiées, ce me semble, ces miennes paroles : Les ordres religieux sont destinés à la culture de leurs membres. — Culture en rapport avec la perfection qu'ils poursuivent.

Une partie du sacerdoce est déjà comprise implicitement dans ce soin puisque les ordres religieux ont des prêtres parmi leurs membres. L'autre partie, de beaucoup la plus considérable, est destinée à la culture des âmes en vue de leur salut, et aussi à celle d'autres âmes dont la considération n'entre pas dans notre abrégé.

Intelligenti, pauca. On pourra sans doute encore poursuivre les difficultés, mais ceux qui voudront bien se souvenir d'une règle de l'index dont S. Ignace a formulé l'esprit en ces termes dans ses Exercices : « In primis supponendum est Christianum unumquemque pium debere *promptiore animo* sententiam seu propositionem obscuram alterius, in bonam trahere partem, quam damnare ; » ceux, dis-je, qui voudront bien user de cette règle chrétienne, expliqueront sans peine les endroits encore obscurs de ma trop brève réponse à sa question de la nécessité des ordres religieux.

Ainsi, il faut entendre : nécessité de l'Etat religieux, et non pas nécessité de chaque ordre en particulier.

C'est avec un vif regret que je me suis déterminé à présenter cette défense au public de la *Revue*. Les conflits entre chrétiens sont toujours fâcheux ; mais ils le sont surtout vis-à-vis de personnes qu'on estime, qu'on révère, avec lesquelles on voudrait se tenir étroitement uni, pour mieux combattre l'ennemi commun. Mais il n'y a ici qu'un incident passager, et aucune division des cœurs n'en sera la conséquence.

On sait ce qu'il médite, l'ennemi qui nous entoure ; — j'entends par là tout le camp des ennemis de l'Eglise. — Il ne manque pas de clairvoyance, quand il dirige contre les ordres religieux les attaques les plus empressées et les plus acharnées. Dans sa fureur aveugle, il veut, prétend-il, empêcher les hommes de mutiler leur nature par des vœux perpétuels. Ce souci part d'un bon naturel : je l'engage à pousser plus avant. Qu'il brise les liens conjugaux ; car ces liens engagent puissamment et pour la vie, la liberté des conjoints ; ils en font deux moitiés d'un tout. Qu'il brise la carrière des cœurs généreux qui, dans l'armée, ont voué leur existence au service de la patrie ; et que la gloire de nouveaux Turenne, de nouveaux Du Guesclin cesse à jamais de rayonner dans la patrie.

L'impudent ! Non, ce n'est point la liberté des consciences et du bien qui le touche. Ce qu'il veut avec la secte infernale qui le pousse, c'est la destruction de l'Eglise, et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on s'en aperçoit. Par calcul, il procède lentement ; mais il veut passer plus avant, et ne s'arrêter que lorsqu'il aurait étouffé la grande modératrice des passions, la Reine

préposée par Dieu à l'ordre moral et au salut des nations. Après les religieux, le clergé ; et l'on n'en est pas à commencer.

Serrons donc nos rangs ; et au lieu de supputer nos mérites pour amoindrir ceux de nos compagnons d'armes, combattons ensemble, chacun à la place assignée par Dieu, comme fait une armée bien ordonnée. Dans l'Église comme dans l'univers, l'unité dans la variété est un signe de puissance et de beauté. Astitit Regina a dextris tuis, in vestitu deornato, circumdata varietate.

Je termine par ce cri.

Ce n'est pas une lettre morte, si méthodique qu'elle soit, qui redonnera la vie à nos léthargiques populations. Ce ne sont pas même les efforts généreux que font les catholiques pour repousser des flots envahissants. Pour redonner la vraie vie à des nations tout entières, ce qu'il faut avec les efforts des hommes, c'est le souffle de Dieu ; et pour le répandre, un vigoureux Apostolat.

C'est pourquoi il faudrait que tous les cœurs qui sentent profondément l'extrémité de nos malheurs versassent devant Dieu des larmes de sang, jusqu'à ce qu'ils obtinssent de sa grande Miséricorde une nouvelle effusion des grâces primitivement sorties du sang encore chaud du Sauveur. Tous les jours ce sang est mystiquement versé sur les autels de la catholicité ; et pourquoi ? Pro totius mundi salute ! Eh bien, mon Dieu, qui voulez si ardemment ce salut, donnez-nous en les moyens Quare obdormis, Domine ?

En même temps, mettons en pratique la maxime : aide-toi, le ciel t'aidera, ou le gratia Dei mecum de S. Paul. Que chaque cœur se sonde et donne tout ce

qu'il contient. Que les plus chauds et les plus puissants s'unissent, pour répandre de divines ardeurs.

Recevez, Monsieur le Directeur, mes remerciements et mes hommages empressés.

J. CHARTIER S. J.

Réponse au R. P. Chartier.

Le R, P. Chartier m'avait fait l'honneur de me demander un compte-rendu de son ouvrage. C'est uniquement pour répondre à cette demande que j'ai parlé de son livre, dans la *Revue*. J'ai rendu justice à maintes qualités de ce livre, et il m'eut été agréable de le louer sans réserve ; mais je devais dire loyalement ce qui me semblait la vérité. Je l'ai fait, en atténuant certains défauts que je ne pouvais point taire. Ces atténuations donnent à quelques lignes de mon article un ton qui semble ironique. Je le regrette, d'autant plus que ce ton a pu contrister le vénérable P. Chartier et lui persuader (bien à tort) que je n'exprimais pas sérieusement ma pensée. Je croyais traduire les sentiments très-louables qu'excite le livre du P. Chartier au bas de la page 173, où il se plaint que les ai travestis. — Je n'aurais rien dit de ses assertions sur la mission des ordres religieux, si j'avais trouvé dans son ouvrage, les explications qu'il donne sa lettre. Il serait trop long de justifier ici toutes mes observations et mes critiques. Le lecteur reste libre de les accepter ; mais il reconnaitra certainement que je ne puis les retirer, si elles me semblent toujours justes ; or je dois dire que la lettre du R. P. Chartier ne m'a point convaincu que je m'étais trompé sur son livre.

A. VACANT.

LE

TEXTE GREC DE NOS ÉVANGILES

I

Au milieu des troubles du seizième siècle, l'Église appuyée sur la tradition, avait la certitude, tout à fait fondée d'ailleurs, que sa Bible latine, en matière de foi et de mœurs, était exempte d'erreurs. Les papes de ces temps et le concile de Trente eurent grandement raison, comme ils le savaient bien, de ne pas se dessaisir de cette Bible latine lorsqu'on voulut la remplacer par un texte grec, établi depuis peu au moyen de quelques manuscrits, dont on ne connaissait pas encore la vraie valeur. Ceux qui leur en firent un grief auraient dû être plus raisonnables, *et* pour la raison que je viens d'énoncer, *et* parce que, en second lieu, l'expérience même aurait dû leur apprendre que le texte grec, quel qu'il fut alors, s'accordait en réalité dans les choses essentielles avec cette Bible latine récusée.

Cependant les premières éditions grecques du N. T. vinrent précisément du côté catholique (Ximenès, Erasme); et tout en maintenant la Vulgate en général, les théologiens ont toujours tenu compte, dans les détails, du texte grec depuis que la connaissance de ce dernier s'est répandue dans l'Occident.

Mais avec cela il ne faut pas oublier que le Nouveau Testament de S. Jérôme, qui n'est autre au fond que le texte de notre Vulgate, fait autorité dans la criti-

que sacrée, car les manuscrits grecs sur lesquels travaillait S. Jérôme, étaient de beaucoup antérieurs aux plus anciens que nous possédions. Cela ne veut pas dire que chaque leçon de S. Jérôme l'emporte par là sur une leçon correspondante de nos manuscrits grecs : mais une fois reconnue véritablement sienne, une telle leçon est d'un très grand poids.

Voilà ce qu'admettent les protestants de nos jours, quelles qu'aient été les doctrines du seizième siècle. Cette importance de notre version Latine dans son triple état (voyez plus loin) et des autres versions antérieures au quatrième siècle est indubitable, là surtout où il ne n'agit pas d'un mot ou d'une tournure de phrase à critiquer, mais d'un passage entier à admettre ou à rejeter, par exemple, les 12 derniers versets de *s. Marc*; 5, 4, de *s. Jean*; et l'histoire de la femme adultère chez le même. Car de tels passages ne pouvaient être insérés ou omis sans que les lecteurs en général et les pasteurs des églises surtout, s'en aperçussent aussitôt. Nous étudierons de plus près ces trois endroits — car nous voulons nous borner ici aux évangiles — après une courte revue des trois classes de monuments sur lesquels s'exerce la critique sacrée des évangiles : les manuscrits grecs, les versions antiques, les saints Pères et les autres sources de la littérature ecclésiastique ancienne.

II.

Le lecteur sait déjà que les évangiles ont été écrits en grec, sauf probablement celui de S. Matthieu, dont nous n'avons plus aujourd'hui que le texte grec. Les originaux, comme ceux de tous les auteurs de l'anti-

quité, en sont perdus : un miracle continu aurait pu seul nous les conserver.

Les copies antérieures à l'invention et à la diffusion de l'imprimerie se divisent en Unciales et Cursives. Ces dernières, qui se comptent par centaines, sont, par elles-mêmes, peu importantes. Les *Unciales*, contenant les évangiles en entier, sont peu nombreuses; plusieurs ne renferment que de petits fragments ou (*les lectionnaria*) des leçons qui se lisaient dans la liturgie ecclésiastique; elles sont désignées, à l'exception de ces dernières, par les lettres capitales de l'alphabet latin A, B, C, D, etc.; puis, ces lettres une fois épuisées, par celles de l'alphabet grec Γ, Δ, Θ, Λ, Ξ, etc.; enfin le fameux Sinaïticus par la première lettre de l'alphabet hébreux (aleph); nous l'appellerons ici Sin. (Sinaïticus).

Les plus anciens manuscrits, le *Sinaïticus*, qui n'a été découvert que de nos jours par l'heureux explorateur Tischendorf, et le *Vaticanus* B sont du IVe siècle.

L'*Alexandrinus* A et le *Parisiensis* C qui ont de grandes lacunes, sont du Ve siècle.

Le *Cantabrigensis* D graeco-latinus date du VIe siècle; et ainsi de suite, jusqu'au Xe siècle, où les copies unciales cessent pour faire place aux cursives qu'on retrouve jusqu'au XVIe siècle : en tout une bonne trentaine de manuscrits en lettres unciales, originaires pour les 3/4 d'Alexandrie.

III.

Parmi les *anciennes versions* de l'Orient et de l'Occident il y en a quatre qui se distinguent par leur antiquité.

La double version *Syriaque*, à savoir la Peschito et celle du Codex Nitriensis; l'une et l'autre du deuxième siècle.

La version d'*Égypte* du 3e siècle, en trois dialectes : la Memphitica (Coptica), la Sahidica, la Basmurica.

En Occident, la version *Gothique* du quatrième siècle, conservée dans le Codex Argenteus, le plus ancien monument des langues germaniques.

La version *Latine* dans son triple état : Itala du deuxième siécle, Hieronymiana du quatrième siècle, et la Vulgate, qui au fond est de S. Jérôme. Ce Père ne traduisit pas le Nouveau Testament comme il a traduit les livres proto-canoniques de l'Ancien Testament; il l'a dit lui-même plus d'une fois : *Graecae fidei reddidi;* et ailleurs : *evangelia..... codicum graecorum* EMENDATA *collatione, sed veterum.*

Le caractère de ce travail est indiqué assez clairement par le saint Docteur lui-même quand il ajoute : « quæ (evangelia emendata) ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus, ut *his tantum quae sensum videbantur mutare correctis*, reliqua manere pateremur ut fuerant. »

Par les quelques paroles que nous venons de souligner, on voit facilement le rapport qui existe entre l'ancienne version italique et le travail de S. Jérôme. Les passages de cette antique version, qui paraissaient présenter *un autre sens* que les meilleurs des anciens manuscrits grecs, furent seuls l'objet de ses corrections.

Maintenant, il y a encore des restes importants et très remarquables de cette ancienne *Itala* aussi bien que du travail de *S. Jérome*. Les manuscrits de la première sont marqués, du moins chez Tischendorf, par les italiques a, b, c, etc, et ceux du Nouveau Testa-

ment de S. Jérome, par des syllabes initiales, *am* (Amiatinus), *fuld* (Fuldensis) etc.

La *Vulgate* enfin, que nous avons tous entre les mains, s'est formée tout doucement dans le cours des siècles qui ont suivi S. Jérôme, et fut officiellement fixée à la fin du seizième siècle.

Les saints Pères sont assez connus du lecteur pour qu'il ne soit pas besoin d'en parler ici.

IV.

Les manuscrits grecs, surtout les plus anciens, sont naturellement très précieux. D'abord ils contiennent, aussi complet qu'on pourra le reconstituer, le texte original des livres du Nouvaeu Testament. Ensuite ils nous aident souvent à mieux comprendre notre Vulgate et quelquefois à en fixer le sens.

Puis ces mêmes manuscrits ont donné lieu à deux remarques très importantes. Premièrement, et nous l'avons déjà noté, c'est qu'on eut tort autrefois de décrier autant notre Vulgate : car, au dire même des plus éminents critiques protestants, les plus respectables de ces manuscrits, découverts ou utilisés depuis, s'approchent *plus* de cette Vulgate, que d'un texte encore mal établi et trop hatif. En second lieu, aux rationalistes du dernier siècle, qui attaquèrent l'authenticité des deux premiers chapitres de S. Matthieu et de S. Luc, et aux incrédules de nos jours, on peut dire avec Constantin de Tischendorf : « S'il déplaît à tel ou tel érudit d'admettre chez S. Matthieu les deux premiers chapitres si connus de son évangile, ou ce que Luc écrit après son prologue 1-5, ces frivoles corrections auront contre elles l'autorité unanime de

tous nos plus vieux manuscrits, de tous les témoins respectables de l'antiquité. Ou lorsqu'on demande si l'apôtre des nations, qui a écrit avant Matthieu (1), enseigne la filiation divine de Jésus-Christ, la plus sévère critique du texte de ses épitres répondra avec certitude dans le sens affirmatif. ».

V.

Mais tout n'est pas fini. Il reste des passages sur lesquels ces manuscrits grecs ne sont pas si bien d'accord que sur les chapitres que je viens de citer. Nous examinerons trois de ces variantes un peu plus en détail.

Auparavant toutefois il est important de noter :

1° Que ces variantes n'affectent pas le dogme ; ou bien, (*Joann.* V. 7), que le dogme ne dépend pas de cet endroit seul. Le père *Vercellone*, disait vers la fin de sa brochure *Sulla authenticità delle singole parti delle bibbia volgata,* ayant en vue surtout les trois endroits des évangiles cités par nous plus haut : « Pour moi, j'estime que les endroits rejetés par Tischendorf sont tout à fait authentiques ; et je suis persuadé qu'on peut donner une réponse suffisante aux difficultés qu'on nous oppose. Finalement je tiens pour probable l'opinion qui affirme que l'authenticité de ces endroits n'a point encore été définie par l'Église, etc. »

2° Qu'en étudiant la Vulgate, on reçoit souvent une grande lumière par l'inspection seule du texte grec ou des anciens manuscrits latins, etc., pourvu que la leçon

(1) S. Paul a-t-il écrit avant S. Matthieu ? C'est une question qui dépend de la date du premier évangile.

soit bien établie ; mais que juger de ces variantes, demande une grande prudence et une grande maturité, qui sont au-dessus de cette ardeur juvénile, à laquelle plait facilement ce qui est nouveau et osé.

3° Que l'édition Clémentine de la Vulgate, aussi bien que les meilleures copies typographiques de cette édition, n'est pas parfaite, comme le dit la préface de l'édition officielle elle-même : « *Sicut nonnulla consulto mutata, ita etiam alia* quae mutanda videbantur *consulto immutata relicta sunt.* C'est pour cela qu'il est permis, dans l'étude ou l'explication de notre Vulgate, de préférer, avec la prudence et la maturité déjà recommandées, une autre leçon évidemment meilleure, (Joan. 7. 1. *in Galilæa, in Judæa* au lieu de *in Galilæam, in Judæam,*) pourvu qu'on se conforme toujours à la règle suprême d'interprétation énoncée par le Concile de Trente. Mais il n'est pas permis d'imprimer la Bible avec ces corrections, quelque bonnes qu'elles soient en elles mêmes. Et cette prohibition est très sage : ne fut-ce que pour sauvegarder un monument antique, qui en même temps est intimement lié à la liturgie catholique, à l'enseignement de la foi et des mœurs. Donc, par suite de la disposition du concile de Trente, l'autorité souveraine de l'Egiise peut seule corriger ce qui serait encore à corriger dans la Vulgate : mais peut-être bien n'y apportera-t-on jamais de ces changements notables, qui alors transformeraient notre Vulgate. Les ressources de l'exégèse sont d'ailleurs assez abondantes sans cela.

VI.

A propos de ces trois passages et d'autres plus ou moins importants, voici ce que dit le père Vercellone,

dans la brochure citée plus haut, et traduite par la *Revue catholique* de Louvain.

« Parmi les érudits protestants, qui défendent l'authenticité de nos évangiles, un nom mérite d'être cité, c'est celui de Constantin Tischendorf, qui s'est distingué par un grand nombre d'heureuses découvertes et par la publication de très anciens manuscrits grecs du texte sacré; récemment encore, il écrivait un savant petit livre sur les anciens témoignages historiques, d'après lesquels, les évangiles, tels que nous les possédons aujourd'hui, non seulement *existaient* déjà au commencement du second siècle, mais étaient déjà alors *répandus dans toute la chrétienté*. Ce qui nécessairement suppose que le dernier de ces évangiles fut écrit *avant* la fin du premier siècle. Pour moi, j'ai la conviction qu'il existe encore d'autres arguments, au moyen desquels la science critique peut fortifier et rehausser l'argumentation du docteur Tischendorf : cependant même sans cela les conclusions de la dite brochure sont précieuses et louables. » (1) En continuant, il ajoute : « Seulement la *Note*, placée à la page 65, me semble mériter la censure, et demander quelques mots pour éviter toute équivoque. Car l'auteur y suppose comme démontré et hors de doute, qu'il y a dans les évangiles quelques passages apocryphes, parmi lesquels il met en premier lieu, les derniers versets (9-20) de S. Marc, l'histoire de la femme adultère (Joan. 7, 53 — 8, 11) et la descente de l'ange dans la piscine de Bethsaida (Jo. 5, 4). Et il ajoute que nous autres, catholiques,.. en voulant défendre les passages qui doivent être rejetés,

(1) L'auteur a en vue l'opuscule : Wann wurden unsere Evangelien verfasst. Leipzig 1865. — Il fut traduit dans toutes les langues d'Europe.

non seulement nous nous rendons coupables d'attentat contre la science, mais, sans le remarquer, nous donnons la main à nos adversaires, etc. »

« Pour répondre à cette accusation très grave il suffit de faire remarquer qu'elle repose sur deux suppositions également fausses..... l'une, que la science de la critique puisse démontrer par des arguments *évidents* l'origine apocryphe de ces passages de nos évangiles; l'autre, que l'authenticité de *chaque* partie des évangiles soit *également* évidente. »

« Quant à la première de ces suppositions, le savant érudit ne peut pas ignorer lui-même que tous les jours la science nous révèle de nouveaux arguments plus ou moins probables pour ou contre l'authenticité de tel et tel passage, sur lequel il y avait incertitude parmi les chrétiens du quatrième et du troisième siècle; et qu'elle ne nous a pas donné jusqu'ici, et très-probablement ne nous donnera jamais des arguments invincibles démontrant avec toute évidence que ces endroits soient authentiques ou apocryphes. Or la saine critique confesse nécessairement qu'une conclusion ne saurait être évidente, quand elle est déduite de prémisses ne dépassant pas la probabilité. Le savant, que guide la prudence, mettra plutôt dans une balance exacte les arguments pour et contre..... et aussi longtemps que pour l'une des deux opinions il y aura *vraisemblance*, il ne pourra jamais revendiquer l'*évidence* pour l'autre... Et les plus sages parmi les critiques modernes, sans méconnaître les sérieuses difficultés que présentent ces passages rejetés comme apocryphes par Tischendorf, soutiennent qu'il existe encore des témoignages plus décisifs en faveur de l'opinion contraire. S'il se fut contenté d'affirmer la *probabilité* de son sentiment

(quoique je ne le croie pas critiquement probable) la pensée de le réfuter ne me serait pas venue. »

« Abordons maintenant la seconde supposition. Tout ce que je viens de dire montre assez clairement l'opinion des catholiques qui ne croient pas pouvoir prouver avec la même évidence par des arguments purement critiques l'authenticité de toutes les parties de l'Evangile.... Nous l'avouons, malgré l'authenticité évidente de l'ensemble des évangiles, il existe cependant, au sujet de quelques versets, certains doutes que la critique ne peut pas toujours dissiper complètement. Mais ce doute ne peut nuire à l'ensemble du livre ; de plus, l'aveu que nous en faisons est une preuve que nous ne confondons pas ce qui est certain avec ce qui peut être contesté.. .. Et quand même la science un jour prouverait que tel ou tel de ces endroits douteux n'est pas authentique (ce qui pour le moment ne me parait pas vraisemblable) il n'en suivrait rien pour l'ensemble de nos saints livres. »

Supposez, dit ailleurs le P. Vercellone (page 7), qu'on objecte le *cum omnibus suis partibus* du concile de Trente (sess. 4), et qu'on l'allègue en preuve de l'authenticité intégrale de notre Vulgate : ne peut-on pas répondre par une distinction entre la certitude dogmatique et la certitude scientifique ? Nous aurions alors la première de ces certitudes sans avoir la seconde. Puis (à la page 10) il continue :

« Mais je ne me crois pas obligé de voir dans les paroles du concile de Trente une objection. Je regarde comme beaucoup plus raisonnable, et plus conforme au contenu du décret du concile, l'opinion de ceux qui lui donnent une signification plus large..... Car je noterai encore une fois (dit l'auteur à la page 15), que je regarde comme tout à fait authentiques les

passages ci-dessus mentionnés et rejetés par Tischendorf; mais je considère comme probable l'opinion d'après laquelle l'authenticité de ces endroits n'a pas été jusqu'ici définie par l'Église. Cependant l'Église se déclarerait sans doute sur ce point si l'opportunité ou le besoin s'en faisait sentir... Pourquoi ce silence de l'Eglise ? Est-ce par manque de données ou par mesure de prudence ? c'est aux docteurs, à la science individuelle, de voir ce qui est le plus probable. »

Mais tout en défendant l'authenticité de ces passages, réel objet de sa dissertation, il écrit cependant à la même page 10, à propos d'autres variantes :

« Je suis persuadé que çà et là il se trouve dans notre Vulgate latine quelques passages ou périodes non authentiques. Moi-même j'en ai donné des exemples dans la préface de mes *variae lectiones*, et j'y ai démontré que selon les meilleurs théologiens, je ne suis pas en opposition avec le concile de Trente; par ces mots *cum omnibus suis partibus* il a spécialement en vue pour les maintenir dans le Canon de la Bible, les parties, appelées alors Duterocanoniques, sur lesquelles les hérétiques de ce temps faisaient difficulté, comme par exemple certaines parties des livres de Daniel et d'Esther. »

Puis il établit longuement le sens des expressions du concile.

VII.

Le même Père Vercellone, publia l'année suivante 1867, une brochure pour défendre le passage de S. Jean VIII, 1-11, où se trouve rapportée l'histoire de la femme adultère. Les manuscrits A Alexandrinus et C Parisiensis présentent ici, comme en plus d'un endroit, une

assez grande lacune, et par conséquent ne peuvent être invoqués; il en est de même de Sin. B T X — D E F G H K M S U Γ Λ ont tous le passage en question. — L Δ laissent un espace ouvert. Les plus anciennes versions orientales, ainsi que la version Gothique, ne l'ont pas; mais il se trouve dans l'ancienne Itala, dans le nouveau Testament de S. Jérome, et dans d'autres versions. Pendant que les Pères de l'église grecque le passent sous silence, S. Ambroise, au contraire, S. Augustin, S. Jérome, et les Constitutions apostoliques le reconnaissent. Enfin il est plus facile de comprendre les raisons qui ont fait omettre ce passage, que celles qui l'auraient fait ajouter : S. Augustin nous apprend que de son temps cette histoire paraissant à quelques-uns représenter notre Seigneur comme trop facile envers la pécheresse, ils n'ont pas craint de l'*omettre*. C'est probablement pour la même raison, dit Bisping, que S. Chrysostome dans ses homélies se *tait* sur cette histoire; d'autres, s'autorisant de ce silence, l'auront *omise*. — Enfin ceux même qui rejettent l'*authenticité* de ce passage en *s. Jean*, ne peuvent pas et ne veulent pas par là nier la *vérité* historique *du fait*.

L'histoire en elle-même, dit quelque part Tischendorf peut reposer sur un fait; en tout cas elle a été de bonne heure consignée par écrit, sans pourtant que S. Jean y ait pris part. — Ceux qui veulent en savoir davantage, peuvent lire la brochure du père Vercellone. Tischendorf renvoie à son *Editio octava major* du Nouveau Testament. Après Vercellone, qui mourut au commencement du Concile, se leva un autre défenseur de ce passage, Guerrino Amelli, à Milan.

VIII.

Le verset Joan. 5, 4 (ainsi que le *exspectantium aquae motum* du verset précédent) est rejeté du texte par Tischendorf. Il avoue que tout le contexte de cette histoire *exige*, à la vérité, quelque explication comme celle qui est contenue dans le verset 4 en question : seulement il prétend que celle-ci n'est pas de la main de l'évangéliste, mais d'un glossateur très ancien.

Cet aveu est déjà quelque chose. Car bien qu'un écrivain puisse avoir des idées dont la conception lui paraisse claire et dont pourtant l'expression soit obscure pour le lecteur, cela ne se présume pas facilement, et par conséquent, ce *postulatum* plaide déjà un peu en faveur de l'authenticité de ce verset.

En outre, la plupart des Pères, à commencer par Tertullien, attestent l'existence de ce passage.

Les trois manuscrits grecs les plus anciens, le sinaiticus et B C n'ont pas le verset, non plus que D : mais il se trouve dans A E F G H K L M U V Δ Λ, et dans les principales versions anciennes. Encore ce verset a été ajouté un siècle plus tard dans le C Parisinus *a secunda manu*, par conséquent par une main très ancienne, du sixième siècle. On sait que l'écriture de ce vieux parchemin, au douzième siècle, fut effacée tant bien que mal, pour faire place à une traduction grecque de S. Ephrem de Syrie; mais que la procédé Gioberti a plus tard reproduit l'écriture primitive. Du nouveau Testament plus d'un tiers cependant, a été perdu dans le cours des siècles, et de l'ancien la presque totalité. — De nos jours tous ces anciens manuscrits, à peu près, ont été publiés.

IX.

Enfin, que le passage de S. Marc 16, 9-20 soit très ancien, dit Tischendorf, cela se voit par saint Irénée : cependant l'auteur en conteste l'authenticité sur l'autorité de B et Sin. les seuls qui l'omettent.

Tous les autres manuscrits, anciens et modernes, excepté naturellement les fragments qui n'y ont pas trait, contiennent le passage. Il est vrai que des scolies du manuscrit L et de quelques manuscrits minuscules font la remarque qu'autrefois il y eut des exemplaires où le passage manquait : mais ces copistes eux-mêmes paraissent en avoir reconnu l'authenticité. Il est encore vrai que plusieurs Pères font la même remarque : mais eux-mêmes admettent ces versets.

On les trouve également dans les plus anciennes versions auxquelles il faut ajouter la Syriaca Nitriensis récemment publiée par Cureton, et estimée même plus ancienne que la Peschito. Or ces anciennes versions ont précédé les plus vieux manuscrits grecs. Sans doute ces manuscrits *peuvent* avoir été copiés sur des exemplaires contemporains de ceux d'après lesquels ont été faites ces anciennes versions : mais cela n'étant qu'une supposition, la balance penche de notre côté, puisque, certaine pour les premières versions, l'antiquité en est pour nos deux manuscrits seulement possible. La version Gothique est du même siècle que nos deux manuscrits grecs ; et cependant le Codex argenteus (qui en est une copie de grande antiquité) contient le passage. Tous ceux qui ont pu voir la belle édition de Uppström, ont pu lire le *commencement* du verset 12, par lequel la partie conservée se termine au bout de la

page 187 (verso : la plus grande partie de ce verset 12 a du commencer la feuille 188 (recto), la dernière des 4 évangiles, car l'évangile de S. Marc est dans cette version le quatrième, non le deuxième. Mais c'est le sort des livres destinés à passer par beaucoup de mains, et malgré cela vivre plus de douze cents ans, de voir un jour leur dernière feuille se substituer à la couverture usée, pour se déchirer et se perdre à son tour.

On objecte encore contre l'authenticité de ces versets leur propre contenu qui sans liaison avec ce qui précède, nous arrive tout d'un coup d'une manière inattendue : ensuite il ne porte pas la moindre trace de ce qui avait été annoncé au verset 7 touchant le rendez-vous en Galilée ; il présente enfin des expressions inusitées en S. Marc, à l'exclusion d'autres qui lui sont familières, comme d'une part πορεύεσθαι aux versets 10, 12, 15 ; θεᾶσθαι 11 et 14 ; οἱ μετ' αὐτοῦ γενόμενοι ; d'autre part εὐθέως, πάλιν.

Ces objections il est vrai sont bien faites pour influencer notre jugement. Mais aussi on voit tout de suite que par cela même elles ont pu contribuer beaucoup à faire omettre ces versets. Puis en général ces arguments, appelés internes et tirés du contenu et du style d'un passage, exigent beaucoup de précautions. Car bien qu'un auteur soit généralement reconnaissable à son style, il peut écrire sous différentes impressions qui se communiquent nécessairement à sa plume. Qui peut se flatter de connaître toutes les petites circonstances qui ont accompagné ou précédé la rédaction de ces derniers versets ? Enfin je pourrais citer d'autres passages de S. Marc et surtout de S. Jean qui viennent s'encadrer dans le contexte d'une manière au moins aussi étrange qn'ici.

La conclusion de tout cela c'est qu'il est bon et utile de connaître un peu l'état de la question, car, de même que souvent, dans la nature, un objet éloigné et inconnu nous effraie, qui de près ne nous cause aucune crainte : de même celui qui n'a jamais abordé la matière que nous venons de traiter peut s'effrayer en considérant ces questions critiques, mais il cessera bientôt de craindre lorsqu'il remarquera, d'une part, qu'après une si longue suite de siècles, il faut bien s'attendre à trouver des variantes parmi un tel nombre de manuscrits, et, d'autre part, que les variantes les plus fortes et les plus graves, quand même elles seraient établies de manière à satisfaire une sage critique, laissent intacts les dogmes catholiques, suffisamment établis, d'ailleurs, par d'autres passages non contestés et incontestables, et que la presque totalité de ces variantes n'affecte même pas le dogme. Les plus importantes de ces variantes sont d'ailleurs les moins bien établies et les plus discutées.

X

Je donnerai en terminant, selon l'ordre de mon *Harmonie des évangiles* une liste des plus remarquables leçons s'éloignant, à des degrés différents, du récit de la Vulgate. Je n'essayerai pas de traiter la question à fond, mais d'exposer l'état où elle se trouve, pour exciter l'attention de ceux qui, ayant maintenant ou plus tard du temps à leur disposition, pourraient s'adonner à cette étude. La théologie, à elle seule, je le sais, réclame, de l'homme, tous ses moments d'étude au séminaire, cependant c'est là aussi que l'on doit acquérir les notions préliminaires des autres branches des

sciences ecclésiastiques et jeter les fondements de fortes et solides études dans l'avenir.

Joan 1, 4. In ipso vita *est.* — Cete leçon n'est pas fortement appuyée. Elle a pour elle Sin. D. Itala et quelques manuscrits chez Origène, qui lui-même se tient à la leçon vulgaire avec les autres exemplaires qu'il avait.

§ 5 Luc. 1 ; 28 (non 42) omitt. *Benedicta tu in mulieribus* Sin. B. L. copt., sahid., Jo. Damascenus. — Mais on en conçoit l'omission beaucoup plus aisément que l'interpolation à cause du verset 42. Aussi la généralité des auteurs l'admet.

7. 6. Luc 1, 45. Beata quæ *credidit*, etc. Telle est la leçon de tous les anciens monuments; même des vieux manuscrits de la Hieronymiana et de toutes les éditions grecques ; mais le sens reste le même et c'est probablement pour cela qu'on a toléré dans la Vulgate le *credidisti*, expression latine qui répond mieux à la tournure orientale du texte grec.

§ 9 Matt. 1, 25. non : Luc 2, 7, Sin. B. Z, copt. sah. et quelques manuscrits de l'Itala, enfin saint Ambroise, omettent primogenitum. Mais à ceux qui prétendraient que ce mot est venu de Luc. 2, 7 nous répondons qu'il y avait de bien plus fortes raisons pour l'omettre chez S. Luc que pour l'insérer ici : puisque ce mot faisait déjà naître une objection de la part des premiers ennemis du christianisme. Cette objection, il est vrai, fait hausser les épaules, mais elle n'en confirme pas moins la leçon ordinaire qui est celle d'un grand nombre de manuscrits, des autres versions anciennes et de la presque universalité des Pères. D'ailleurs l'omission de ce mot ne tirerait pas à conséquence.

Cette remarque s'applique également au mot *uxore*, omis par quelques manuscrits. D'ailleurs Luc 2, 5, Matt. 1, 24 suffiraient à combler cette lacune.

Enfin quant à la variante Luc 2, 14, *et in terra pax hominibus bona voluntas*, que les anciennes éditions grecques portaient, Tischendorf dans ses toutes dernières éditions, Lachmann et d'autres l'ont abandonnée pour revenir à la leçon de la Vulgate. Avouons, cependant, qu'il y a aussi de fortes autorités pour la dite variante.

§ 11, Matt. 2, 1 et 5 (non 6) *Judææ*. Ainsi portent tous les manuscrits grecs et toutes les éditions grecques ; ainsi Bisping, Frieleb, Jager. Saint Jérôme disait dans son commentaire au verset 5 (voyez diem 5 infra octav. Epiphan) : « *Librariorum hic error est.* » Mais dans son Nouveau Test., (voyez entr'autres la petite édition Tischendorf, Paris, A. Franck), il reprend la leçon grecque. Qu'il ait trouvé dans l'hébreu la forme *Juda* comme il dit dans ce commentaire, cela me parait assez naturel, mais ici nous avons la forme grecque *Judæa* (déduite évidemment de la forme Araméenne Jehudaïn) qui, au temps des Procurateurs, désignait l'ancien royaume de Juda et la Samarie. Mais ici les deux formes expriment la même chose. La Vulgate a choisi celle qui est la moins ambiguë, *Judæa* signifiant aussi Palestine.

§ 16, Marc, 1, *filii Dei* est omis par Tischendorf dans sa dernière édition ; cette expression, dit-il, qui du reste se rencontre assez souvent dans le Nouveau Testament sans aucune variante, n'est pas ici de la main de Marc. Il s'appuie pour le prouver surtout sur le Sinaiticus. Mais il doit avouer que ce même manuscrit *a manu secunda* et selon lui du quatrième ou du cin-

quième siècle, contient l'expression ainsi que B et tous les autres manuscrits.

§ 19, Luc 4, 4 (non Matth. 4, 4) omittunt quidam : sed *in omni verbo Dei*. Item Luc. 4, 5 (non. Matt. 4, 8) : *in montem excelsum*.

§ 20 Joan. 1, 27 (non 15 et 30) omitt. quidam codices : *qui ante me factus est*.

§ 24 Jo. 2, 3 *Et vinum non habebant, quia consumptum erat vinum nuptiarum*. Sic Tischendorf, cum solo Sinaitico? C'est un peu fort.

§ 26 Jo. 3, 5 : *ex aqua et spiritu*. Sic manuscripti codices antiqui graeci et editiones : sic etiam Hieronymus? Mais cela n'empêche pas de l'entendre du saint Esprit comme Personne divine. — Au lieu de *regnum Dei* Sin. a *regnum coelorum*. Puis Jo. 3, 15 (non 16) quelques manuscrits omettent *non pereat sed*. Mais c'est compris quand même dans *habeat vitam aeternam*. Enfin quelques uns lisent *in ipso habeat* au lieu de *in ipsum, habeat*.

§ 36. Matt. 4, 22 *relicta navi* au lieu de relictis retibus.

§ 41. Matt. 5, 4 et 5, — Sin. B et unciales puto omnes excepto D versiculum 5 ante 4 ponunt. — Malgré cela Lachmann et Tischendorf, sur l'affirmation très positive d'Origène, adoptent ici l'ordre de la Vulgate et de l'Itala — Exemple de ce que nous avons dit quelques pages plus haut sur l'importance des témoins antérieurs à nos plus anciens manuscrits grecs.

Matt. 5, 15 *et lucet*, Graeci omnes. Latini : *ut luceat*. — Cela revient ici au même.

Matt. 5, 41 Graeci : *vade cum illo duo*. Latini : *et alia duo*. — Il n'y a pour le sens aucune différence essentielle.

§ 42 Matt. 6. 13. Plusieurs manuscrits grecs ajoutent à la fin de l'oraison dominicale : *nam tuum est regnum et potentia et gloria in secula Amen.* Cette doxologie était autrefois en usage dans l'église et peut-être s'est-elle glissée dans quelques exemplaires du Nouveau Testament; Sin. B D Z ne l'ont pas ; A C sont défectueux à cet endroit; Origène, Tertullien et les plus anciens Pères ne la connaissent pas ; Cop. Ital. Vulg. l'omettent. Les anciennes éditions protestantes la gardent ; Lachmann, Tischendorf, Fregelles, Wescot, Horstius l'ont rejetée.

§ 45. Marc 1, 44 *Ostende te sacerdoti.* sic græci omnes.

§ 50. Luc 6, 1. Sin. B L copt. et 4 manuscrits de l'Itala omettent le mot *secundo primo* admis partout ailleurs. L'omission s'explique par l'obscurité du mot. L'addition faite par une main postérieure ne se comprendrait nullement.

§ 60, Luc 7, 11. Au lieu de *deinceps*, Sin. C D K M lisent *postridie.* Mais pour la leçon ordinaire nous avons B avec A E F G H L U V X Δ, saint Jérôme, etc. Avec notre système d'Harmonie des Evangiles, peu importe la leçon qu'on embrasse.

§ 61, Matt. 2 (non Luc 7, 19) mittens per discipulos suos (Sic Sin. B C D P L Δ.

§ 71, Luc. 9, 4 et inde exeatis. En somme le sens reste le même. La Vulgate est seulement plus claire.

Puis Matt. 10, 12 (non Luc 10, 15 au § 103) omittunt multi codices : *dicentes pax huic domui.*

§ 72, Marc 6. 20. Certains lisent ἠπορει au lieu de εποιει.

§ 76, Jo. 6, 70 (69) *Sanctus Dei* au lieu de *Christus Filius Dei* — Matt. 16, 16. Sic etiam Bisping et Friedlieb cum Sin. B C D L. — Cette expression de *Sanctus*

Dei se rencontre aussi Marc 1, 24 et Luc 4, 34 (§ 37). Peut-être pourrait-on plus ou moins la retrouver dans le *Quem Pater sanctificavit* de Jo. 10, 36.

Mais Joan. 7, 1, omnes græci habent in Galilæa in Judæa ; — et tous nos commentateurs avouent que la Vulgate est ici en faute.

§ 85. Les plus vieux manuscrits n'avaient pas notre division actuelle en chapitres et versets. Mais dans ceux qui la possèdent on trouve parfois pour ces versets, une numération différente de celle de la vulgate, comme Marc, 8, 39 qui dans les manuscrits se trouve être, 9, 1.

Les éditeurs du texte grec se conformant ordinairement aux manuscrits pour la division des versets, il en résulte que durant tout ce chap. 9 de S. Marc, la vulgate diffère d'une unité comme dans la dernière partie de Matt. 17, de Joan. 1 et 6, etc.

§ 87. Marc 9, 28 *et jejunio* est omis par Sin. B ; avec eux deux manuscrits de l'Itala, ainsi que les dernières éditions de Tischendorf, omettent également tout le verset parallèle, Matt. 17, 20. Cette omission (surtout chez S. Marc) est pourtant contraire à toutes les anciennes versions, à tous les Pères et à la grande majorité des anciens manuscrits.

§ 88. Marc 9, 29, *per Galilæam* — sic græci omnes : comme d'ailleurs l'insinue le verset parallèle de S. Matt. Puis Marc. 30, au lieu de *docebat autem*, le grec donne *enim*.

§ 90. Marc. 9, 43, 45, 47, présente trois fois la même expression : ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur. Quelques manuscrits l'omettent les deux premières fois, avec la seconde moitié du verset 48 : et omnis victima sale salietur. L'omission des versets 43 et 45 pourrait s'expliquer par le désir d'éviter la

répétition ; celle de 48 b, par la difficulté de sens et le manque apparent de suite.

§ 91. Matt. 10, 15, *in te* : est omis par Sin. B. Origène confrontez Luc. 17, 3.

§ 93. Luc. 9, 55 et 56 ; Sin. B, les principaux manuscrits grecs, une partie des anciennes versions et un certain nombre de Pères omettent les mots : *dicens, nescitis cujus spiritus estis*. Filius hominis non venit animas perdere sed salvare.

§ 100. Joan. 8, 25. On serait tenté de dire que l'expression de la vulgate : *principium qui et loquor vobis* ne rend pas le grec, si ce dernier était clair. Mais ce n'est pas le cas ; les auteurs traduisent de différentes manières. Maldonat : *quod a principio loquor vobis* ; Bisping : *originairement ce que je vous dis*. Beelen, de Louvain : *Tout à fait ce que je vous dis*. Gen. 13, 4 : 41, 21 : 43, 18, 20.

§ 103. Luc. 10, 1 *alios septuaginta duos*, selon BDM. tandis que Sin. et la plupart des manuscrits omettent le mot *duos*. Les versions anciennes et les Pères ne sont pas d'accord sur ce point.

§ 119. Luc. 14, 5 au lieu de : *cujus vestrum asinus*, on trouve aussi *filius*.

§ 128. Luc 17, 35 *duo in agro*, etc : est presque toujours omis dans le texte grec. Peut-être cette leçon est-elle venue de Matt. 24, 40.

§ 134. Marc. 10, 33, *et senioribus* : ne se rencontre pas en grec. Cela n'altère en rien le sens, car plus tard nous voyons plusieurs fois ces *seniores* à côté des autres personnages mentionnés.

§ 146. Matt. 21, 44, (non Luc. 20, 18) *Et qui ceciderit super lapidem istum* etc. est omis par Tisch. D, cinq exemplaires de l'Itala, Origène et Eusèbe. Partout ailleurs ce verset est maintenu.

§ 152. Matt. 23, 14, *Væ vobis quia comeditis domos viduarum* etc. Plusieurs manuscrits omettent ce verset en S. Matthieu, mais non en S. Marc, 12, 50, ni en S. Luc.

§ 156, Matt. 25, 1, les mots : *et sponsa* ne se lisent pas dans les anciens textes grecs. Beelen à l'encontre de Bisping semble les adopter.

§ 164. Les deux plus anciens monuments grecs omettent *novi* en Matt. 26, 28 et Marc 14, 24 — non pas en Luc 22, 20 ni 1 Cor. 11, 25. Ils sont les seuls à présenter cette leçon. Bisping chez S. Matt. croit que c'est une addition liturgique prise de S. Luc et de la première épitre aux Corinthiens. En S. Marc, où il se borne à dire que c'est douteux, Sinaïtic, B C D offrent la même lacune. En tous cas le *sens* reste le même.

Puis chez S. Matt. et S. Marc le présent ἐκχυννόμενον se lit Sin. ACDLΔ ; mais chez S. Luc cette leçon est moins accentuée. L'édition Jager a le futur ἐκχυνόμενον dans les *trois* évangiles. Le présent peut se rapporter, non au sacrifice de la croix, mais à celui de l'Eucharistie. Les manuscrits de S. Jérôme donnent le présent pour le troisième.

§ 199 Joan. 14, 7, 10, 11. Beelen, Bisping, Friedlieb et d'autres auteurs catholiques préfèrent dans le Grec les leçons : 7 *et amodo cognoscitis ;* 10 *Nonne credis* (au sing.) ; 11 *Credite mihi*, Le Nouveau Test. de S. Jérôme au verset 7 a de même le présent.

§ 174, Luc 22, 43, 44 (de sudore sanguineo et angelo confortante). Ces versets avaient été mis entre crochets, comme douteux, par Lachmann ; Tischendorf les admet comme authentiques. Ils manquent dans A B R, et Sin. (a secunda manu). Dans E S V Δ ils sont marqués d'un astérisque. Ils manquent Copt. Sah. Ils avaient déjà disparu de plusieurs manuscrits au

temps de S. Hilaire, de S. Epiphane et de S. Jérôme.

Mais longtemps auparavant S. Justin et S. Irénée les connaissaient. Aussi S. Epiphane et les autres Pères les admettaient-ils. Les manuscrits de l'Itala et ceux de S. Jérôme les contiennent. Dans le Codex argenteus Gothicus les quatre derniers chapitres de S. Luc manquent complètement. Le Sinaïticus et D F G H K L M Ω V X Γ Λ les ont. Dans C. Parisiensis, qui a de grandes lacunes, il manque plus des deux tiers du chapitre.

§ 130, Marc 14, 68, au lieu de (exit foras) *ante atrium* le grec porte : εἰς τὸ προαύλιον.

Et Matt. 26, 71, au lieu de (exeunte) *januam*, εἰς τὸν πυλῶνα..

§ 188, Luc 23, 15, Sin. B H K L M et quelques versions anciennes lisent : *Nam remisit illum ad nos.* Au lieu de : remisi vos ad illum. L'idée fondamentale reste la même.

§ 192, Marc 15, 28, (non Luc 22, 37) omittunt Sin. A B C D X et Sahid. — Mais le reste des manuscrits grecs et les autres versions le retenant, Bisping n'ose le contredire.

Puis Matt. 27, 35[b] *ut impleretur quod dictum*, etc. Cette seconde moitié du verset est rejetée par Tisch. et Bisping sur l'autorité du texte grec, de la plupart des manuscrits de l'Itala et de S. Jérôme et autres versions. Friedlieb l'a mise entre crochets comme douteuse. Il n'y a guère que Δ et A B C qui aient le verset complet. Mais notez bien qu'en *S. Jean*, l'authenticité n'est ni discutable ni discutée, elle est indubitable et non attaquée.

§ 199. Matt. 28, quæ lucescit in *primam* sabbati (accusativo casu) græci omnes.

§ 208. Luc. 24, 40, comme 24, 12, (§ 203) est, pour

de bien faibles raisons, omis par Tisch. d'après D et plusieurs manuscrits de l'Itala.

42[b] Est retenu par Bisping, mis entre crochets par Friedlieb; omis par Tisch. suivant Sin. A B D L et plusieurs versions anciennes.

Enfin, 43[b] ne se lit dans aucun des anciens textes grecs. D'ailleurs cette seconde moitié du verset qui nous donnerait : « et sumens coram ipsis manducavit. » est d'une importance secondaire.

§ 210. Il y a des éditions grecques qui au verset 17, (Jo. 21) lisent encore une fois le diminutif (προβάτια au lieu de πρόβατα) comme au verset 15 le dim. ἀρνία. — BC ont également προβάτια au verset 16. — Sin. met avec la grande majorité des majuscules, πρόβατα aux deux versets. Puis Jo. 21, 22 : *si* eum volo manere, d'après le texte grec. Les manuscrits latins varient : notre vulgate a *sic*.

§ 212. Luc. 24, 51[b] est rejeté par Tischendorf qui n'admet que Act. 1, 9 : *Et cum hæc dixisset videntibus illis elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum;* il prétend que *et ferebatur* in cœlum de Luc. 51. n'est pas authentique et il en appelle à 5 manuscrits de l'Itala, à un passage de S. Augustin, et à D, auquel plus tard est venu se joindre le sinaïticus. Au sujet de Marc 16, 16, cfr. § 9.

Le savant critique, Tischendorf, que nous avons cité tant de fois n'est pas un incrédule. Dans un de ses récits, il prétend marcher entre l'orthodoxie catholique : « *romische Priester herrschafft* ! » et l'incrédulité moderne protestante. En d'autres termes, pour lui la parole de l'Écriture est au-dessus de l'Église Romaine comme de l'Église protestante. C'est fort bien pourvu qu'il ne réclame pas pour *son édition* de cette parole sacrée le privilège de l'infaillibilité : il avait pour cela

trop de bon sens.

En résumé le lecteur qui ne connaitrait encore que superficiellement la science de la critique aura déjà pu voir que ses résultats n'ont rien qui puisse troubler sa foi et sa confiance dans le texte de la Vulgate. L'étude des manuscrits et de leurs variantes, tout intéressante qu'elle soit, ne lui est pas indispensable. Quant aux érudits, je ne les ai pas eus en vue dans cet article car je n'ai fait qu'effleurer la matière pour en faciliter l'accès à ceux qui n'y sont pas encore initiés.

THEOPHILUS.

COUP D'ŒIL

SUR

L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

—

2e Article. (1)

—

Alexandre d'Alexandrie, disciple de Scot, devint général de l'ordre des Frères-Mineurs et mourut en 1314. On a de lui un commentaire sur les Sentences,

(1) Voir n° d'Octobre dans notre précédent article nous nous sommes servi plusieurs fois du livre intitulé *De illustribus Ecclesiæ scriptoribus* ou *Liber de viris illustribus*, attribué à Henri de Gand. Nous n'avions pas eu l'occasion de lire, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tom. 30, 2e part. pag. 349-357, la note de M. Hauréau sur l'auteur de cet ouvrage. Le savant critique croit avoir *démontré* que le livre ou catalogue en question n'est pas l'œuvre du docteur solennel. Voici ses arguments : 1) Les rares manuscrits qui nous restent n'ont pas de nom d'auteur ; celui de la bibliothèque nationale, qui remonte aux premières années du XIVe siècle, porte : *liber* cujusdam. — 2) Les anciens bibliographes, Philippe de Bergame, Jean de Tritenheim, Capgrave, indiquent les œuvres de Henri de Gand sans faire mention du livre *De eccl. script.* — 3) Les premiers éditeurs n'ont pas exposé les motifs qui leur faisaient attribuer l'ouvrage à Henri de Gand. — 4) Henri de Gand, disciple d'Albert le Grand, n'a pu écrire qu'il n'avait pas lu les ouvrages théologiques et philosophiques de celui-ci, qu'il cite d'ailleurs dans les *Quodlibeta ;* il n'a pu davantage reprocher à son maître les subtilités de la philosophie profane, lui qui fut peut-être le plus profane des philosophes de son temps et le plus subtil avant Scot. — 5) Henri de Gand, condisciple de S. Thomas, plus tard son adversaire, aurait consacré à celui ci une notice d'une brièveté inexplicable. — 6) Enfin Henri de Gand n'au-

fort estimé par ses confrères; nous ignorons si cet ouvrage a été imprimé. (1)

Raymond Lull, surnommé le docteur *illuminatus*, naquit à Palma dans l'île de Majorque, en 1235. A l'âge de 32 ans il se convertit et entra dans l'ordre de S. François. Après une retraite de neuf ans, il commença une vie des plus mouvementée, vouée toute entière à la conversion des Musulmans. Il mourut à l'âge de 80 ans, en 1315, emportant la palme du martyre. Raymond avait enseigné quelque temps à Paris, à Montpellier, peut-être ailleurs; il s'était adonné à la philosophie et à la théologie, Il laissa un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels un commentaire sur les Sentences, écrit en 1298; mais le plus célèbre est le *grand Art.*; ils ont été réunis et édités à Mayence en 1722-40 en 10 volumes in fol. (2) Raymond Lull n'a pas manqué de critiques et de censeurs; le plus terrible fut l'inquisiteur Nic. Eymeric. (3) Mais il a aussi

rait pas manqué de parler de Guillaume d'Auxerre, qui cependant n'est pas mentionné dans le catalogue. — Nous sommes loin de refuser toute valeur à ces arguments; il nous sera permis cependant d'observer qu'ils sont tous négatifs, et que partant ils doivent être accueillis avec défiance et précaution. Pour nous, nous avouons qu'ils nous ont ébranlé, mais pas absolument convaincu.

(1) Voyez Wadding., *Annales* ad ann. 1313. Fabricius, op. cit. Mazzuchelli *scrit. Ital.* tom. 1, Hauréau, op. cit. p. 314.

(2) Voyez sur Raymond Lull, *Acta sanctorum*, tom. 7 de Juin; Nic. Antoine, *Bibl. vet. Hisp.* l b 9, c. 3. Wadding, *Ann. Min. ad.* ann. 1315. M. Hauréau, l. c. pag. 293, appelle Raymond Lull, « un homme bizarre, mélange répugnant de fanatisme et de pédanterie. » Malgré les très-fortes raisons apportées en sens contraire par le P. Vincent Mut, il répète que Raymond s'adonna à Naples à la chimie avec Arnaud de Villeneuve, et qu'il se « passionna pour cette science. »

(3) *Directorium Inquisitorum*, p. 2, pag. 255 : » Quæ doctrina (R. Lulli) duravit fere per octoginta annos quousque scilicet frater

trouvé de savants apologistes ; nommons parmi ceux-ci le Bollandiste Du Sollier, qui a écrit une dissertation pour prouver son orthodoxie; le capucin Louis de Flandre qui semble avoir voué sa vie à le défendre, et qui a laissé un traité *De theologico systemate Lulliano*; le cistercien Pasqual, à qui l'on doit les *Vindiciæ Lullianæ sive demonstratio critica immunitatis doctrinæ illuminati doctoris B. Raymundi Lulli, martyris, ab erroribus eidem a Nicolao Eymerico impactis, a censuris ab Albitio cardinali relatis, reliquisque aliorum lituris, fundata in collatione textuum Lulli.*

Gilles de Rome, de la très-noble famille des Colonna, né en 1247, entra de bonne heure chez les Augustins, qui l'envoyèrent étudier à Paris où nous le trouvons dès 1269. Devenu maître en théologie, il s'acquit par son enseignement et par ses écrits une si haute réputation qu'en 1287, une assemblée générale des Ermites de S. Augustin décréta que dans toutes les chaires de l'ordre ses décisions seraient admises et soutenues, et que pas un lecteur n'aurait le droit de s'en écarter. (1) Encore simple religieux, Gilles de

Nicolaus Eymerici ordinis prædicatorum, Aragoniæ inquisitor, ex certis causis habens eamdem multum suspectam de hæretica pravitate illam multo cum labore transcurrit, et postea præsentavit prædicto Domino Papæ Gregorio viginti volumina; et causa commissa Domino cardinali Hostiensi, de ejus mandato fuerunt perviginti et ultra magistros in theologia diligenter examinata, et tandem de fratrum consilio, ut vere hæreticalia condemnata, et tota doctrina generaliter interdicta; quæ doctrina continebat plusquam quingentos articulos erroneos, de quibus ut prolixitati parcatur, centum præsentibus inseruntur. »

(1) « Quia venerabilis magistri nostri ægidii doctrina mundum universum illustrat, definimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias prædicti magistri nostri omnes ordinis nostri lectores et studentes recipiant, eidem præben-

Rome fut précepteur de Philippe le Bel; (1) dans la suite, il devint général de son ordre, 1292, archevêque de Bourges, 1295, cardinal et primat des Gaules; il mourut à Avignon en 1316 (2). Gilles a écrit un grand nombre d'ouvrages de philosophie; il a laissé aussi un commentaire sur les Sentences, et des traités de politique dont nous parlerons ailleurs. La plupart de ces ouvrages ont été imprimés; ils ont aussi eu l'honneur de commentaires et d'explications. C'est ainsi qu'au seizième siècle Denis Petrelli écrivit des *Annotationes in opera ægidii Romani;* plus tard Augustin Arpe composa la somme de toute la théologie de Gilles de Rome, ; et son confrère Fréd. Nicol. Gavardi mit au jour, en 6 vol. in-fol. la *Theologia exantiquata juxta orthodoxam S. Patris Augustini doctrinam ab ægidio Columna doctore fundatissimo expositam, additis*

tes assensum; et ejus doctrinæ, omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores. » Cité par Ange Roccha, *vie de Gilles de Rome*, en tête du *defensorium;* et d'après lui par Hauréau, l. c. p. 165. Dans les constitutions des religieux Augustins, p. 5, c. 2, nous lisons ceci : « Ut autem uniformitas quoad doctrinam, quemadmodum quoad alia in nostro ordine custodiatur : volumus ut magistri regentes in lectionibus et determinationibus disputationum, sequi et tueri debeant sanam et catholicam doctrinam fundatissimi Doctoris ægidii Romani, quondam nostri sacri ordinis generalis. Ubi vero ejus scripta non reperiuntur, ex Divi Thomæ Aquinatis doctrina suppleatur. »

(1) Le livre *de Regimine principum* commence par cette dédicace : « Egregia ac sanctissima prosapia oriundo, suo domino speciali, Domino Philippo, primogenito et hæredi præclarissimi viri Domini Philippi, Dei gratia illustrissimi Regis Francorum : suus devotus frater ægidius Romanus, ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini cum recommendatione seipsum et ad omnia famulatum. »

(2) Voyez Dupin, op. cit. pag. 60, Fabricius, op. cit. Ossinger, Bibl. August. 237 251; Ch. Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome, précepteur de Philippe le Bel en faveur de la Papauté*, Paris, 1858; Franck, *Réfor et Publ.* tom. 1, pag. 70; Hauréau, op. cit. pag. 164.

questionibus nostro tempore exortis. Vers le même temps un autre religieux Augustin Benoit Sichrowski écrivit sa *Theologia scholastica ægidio augustiniana*.

Jean de Naples, ainsi nommé de sa ville natale, appartenait à l'ordre de S. Dominique ; il enseigna à Paris et a écrit un commentaire sur les Sentences qui n'a pas vu le jour, et des questions disputées qui ont été imprimées à Naples en 1618 (1).

Gérard de Bologne fut le premier parmi les Carmes qui obtint à Paris les insignes du doctorat ; en 1297 il devint général de son ordre et mourut en 1317. On a de lui des *quæstiones ordinariæ*, des *quodlibeta* et un *commentaire* sur les Sentences ; ce dernier ouvrage a été édité à Venise en 1522 ; les autres n'ont pas été publiés (2).

Antoine André, espagnol de nation, et de l'ordre de S. François, fut un fidèle disciple de Scot ; il mourut probablement en 1320. On a de lui un grand nombre d'écrits philosophiques, dont un seul, le commentaire sur la métaphysique d'Aristote a été imprimé ; il a laissé un commentaire sur les Sentences, édité à Venise en 1572, par le Cardinal Sarnanus (3).

(1) Voyez Echard ad ann. 1330; Hauréau, op. cit. pag. 343.

(2) Voyez Mazzuchelli, *Scrit. Ital*, II, 1467-68; Hauréau, op. cit. p. 266.

(3) Voyez Nicolas Antoine, *Bibl. vet Hisp.* tom. 2, p. 142. Hauréau, op. cit. pag. 445, croit que la date de 1320 assignée communément pour la mort d'Andréa, n'est pas exacte. « Il suffit pour en démontrer la fausseté, dit-il, de faire connaitre qu'Andréa censure, en les nommant, Gilles de Rome, mort en 1318 et Pierre Auriol mort en 1345. Or, il était absolument contraire aux convenances scolastiques de désigner par leurs noms, quand ils étaient vivants, les maîtres qu'on prenait à partie. » Nous ne voulons pas examiner si la coutume de ne pas nommer les adversaires vivants est aussi absolue que M. Hauréau le proclame ; ce que nous tenons à faire remarquer c'est que, d'après M. Hauréau lui-même, pag. 316, le Pierre Auriol mort en

Jean Bassoles, appelé le docteur *ordinatissimus*, aussi frère mineur et disciple de Scot, a laissé un commentaire sur les Sentences fort estimé et qui a été publié par Fr. Regnault et Jean Frellon en 1516 et en 1617. Jean Bassoles mourut en 1321 (1).

François de Mayronis, fit profession chez les Franciscains de Digne, étudia à Paris sous Duns Scot, et enseigna ensuite avec un grand succès au point de mériter le nom de docteur *illuminatus*. C'est lui, dit-on, qui en 1315, institua la grande sorbonique (2) Il mourut en 1323, d'autres disent en 1327. Il écrivit des *Commentaires* sur les Sentences, des *quodlibeta*, et quelques traités de philosophie et de morale ; la plupart de ces ouvrages ont été imprimés ensemble à Venise en 1517 et en 1520. (3)

Hervé Nédellec (Hervæus Natalis), du diocèse de Tréguier, entra chez les Dominicains au couvent de Morlaix ; il devint général de son ordre en 1318 et mourut en 1323. Il avait pris part à la controverse des

1345, n'est pas le scolastique, mais un membre de la Congrégation du Val des écoliers, « qui prit une part quelconque, en l'année 1323, aux délibérations de l'université de Paris, touchant la vision béatifique. »

(1) Voyez Hauréau, op. cit. pag. 308.

(2) Voici comment s'exprime à ce sujet Aubert Le Mire, *De script. eccl.* pag. 257 : « Rem ipsam in gratiam exterorum paucis aperiam. Feriis sextis, præsertim æstivis, disputatio solemnis in atrio majore collegii sorbonici instituitur : et ex baccalaureorum, ut vocant, classe unus ad gradum altiorem aspirans, ab ortu solis ad occasum, in suggestu eminentiore stans aut sedens, omnia aliorum ejusdem ordinis argumenta in propositas a se theses objecta excipit et pro suo virili dissolvit, nullius præsidis auxilio suffultus, illumque diem impastus transigit in ista animi et corporis contentione usque ad noctis initium præstans. Facinus inexpertis formidabile, quod tamen hactenus neminem in valetudinis damnum traxit. »

(3) Voyez Wadding *Script. Min.* et Sbaralea, *suppl. Wadd.* Hauréau, pag. 298.

Franciscains sur la pauvreté, en envoyant sur ce sujet un mémoire au Pape. (1) On a de lui un *commentaire* sur les Sentences, des *quodlibeta*, des opuscules ; tous ces ouvrages ont été imprimés, quelques-uns même l'ont été plusieurs fois : il en reste cependant d'inédits, par exemple ses traités contre Henri de Gand. Hervé est un partisan résolu de S. Thomas, mais qui réfute Scot avec respect et réserve (2).

Augustin Triumphus, ou d'Ancone, de l'ordre de S. Augustin, fut avec Jacques de Viterbe et Gilles de Rome, disciple de S. Thomas. Il mourut à Naples en 1328 à l'âge de 85 ans. Outre des explications de plusieurs parties de la Sainte Ecriture, on lui attribue des commentaires sur les Sentences et des questions quodlibétiques. Son ouvrage le plus célèbre est un traité de la puissance ecclésiastique qui a été imprimé plusieurs fois ; nous nous en occuperons ailleurs (3).

Pierre Auriol, né probablement à Verberie-sur-Oise, entra dès sa jeunesse dans l'ordre de S. François ; en 1318 il fut créé maître en théologie sur la demande expresse de Jean XXII ; il enseigna ensuite avec un si grand éclat qu'il fut au bout de trois ans appelé sur le siège métropolitain d'Aix en Provence ; il mourut en 1322. On l'a surnommé le docteur éloquent, *facundus ;* il a laissé des commentaires sur les Sentences et des *quodlibeta* qui ont été imprimés à Rome en 1596-1605 par les soins du Cardinal Sarnanus.

(1) Voyez, M. l'abbé Verlaque, *Jean XXII*, pag. 85.

(2) Voyez, Quétif-Echard, *Script. Præd.* I, 533. Hauréau, op. cit. pag. 323, et *Journal des savants*, nov. 1883, pag. 639.

(3) Voyez Dupin, *Bibl. eccl.* tom. 11, pag. 63. Hauréau, op. cit. pag. 290.

(4) Voyez Wadding et Sbaralea, op. cit. Hauréau, op. cit. p. 315; la savante revue de Mayence *Der Katholick* a publié récemment

Durand de Saint-Pourçain, ainsi appelé du lieu de sa naissance et surnommé le docteur *resolutissimus*, entra dès ses plus jeunes années dans l'ordre de S. Dominique. Il fut reçu docteur à Paris en 1313. Les succès qu'il eut dans l'enseignement lui firent confier la charge de maître du Sacré-Palais. En 1318 il devint évêque de Puy-en-Velay. Transféré sur le siège de Meaux en 1326, il mourut en 1334 (1). L'ouvrage qui illustra Durand est le commentaire sur les Sentences ; nous ne savons quand ce commentaire a été commencé ; mais il est certain que l'auteur travaillait à la dernière partie quand il était à Rome (2) ; il y travaillait encore lorsqu'il était évêque de Meaux (3). Durand avait, dans le principe, été un défenseur des doctrines thomistes ; il en devint plus tard un adversaire décidé. Du reste, s'il proclame très haut sa soumission à l'Église, il professe une indépendance complète à l'égard

un travail sur ce théologien, et a mis au jour des documents qui le concernent.

(1) Voyez Quétif-Echard. op. cit. I, 586, Touron, *Hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, II, 136-147 ; Hauréau, op. cit. pag. 345.

(2) Lib. 4, dist. 13, q. 3, n. 14 : « Illa consuetudo abolita est, sicut nobis constat qui in curia Romana longo tempore stetimus et adhuc ibidem sumus. »

(3) Lib. 4, Dist. 24, q. 3, n. 7 : « Secundum ordinarium antiquissimum Ecclesi Aniciensis, cui *præfuimus*, liber Evangeliorum non tradebatur diacono in ordinatione sua ; sed nos volentes nos conformare cæteris ecclesiis, posuimus de manu nostra in margine dicti ordinarii quod liber evangeliorum tradatur diacono cum consueta forma verborum. » Voici ce qu'il écrit dans sa préf. : « Et quia interpretatio dubiorum sacræ scripturæ ad sanctam Ecclesiam romanam et catholicam pertinet, omnia opera nostra hujus libri ac sequentium ejus correctioni totaliter supponimus : utpote qui a pueritia in fide et obedientia Romanæ Ecclesiæ nutriti sumus, et in Romana curia in scholis sacri Palatii veritatem sacræ scripturæ docuimus, et per sedem apostolicam ad episcopalem dignitatem quamvis immeriti promoti sumus. »

des Docteurs. Ses paroles méritent d'être citées : « Modus autem loquendi ac scribendi, in cæteris, quæ fidem non tangunt, est, ut magis innitamur rationi quam auctoritati cujuscumque doctoris, quantumcumque celebris vel solemnis, et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucessit contraria veritas. Quamvis enim captivandus sit intellectus noster in obsequium Christi, et in his quæ fidem tangunt plus acquiescere debeamus auctoritati Sacræ Scripturæ, quam cuicumque rationis humanæ, quia divina notitia quam exprimit Sacra Scriptura plus excedit humanam notitiam quam humana notitia bestiales : tamen omnis homo dimittens rationem propter auctoritatem humanam, incidit in insipientiam bestialem..... Quis enim nisi temerarius existens, audeat dicere quod magis sit acquiescendum auctoritati cujuscumque doctoris quam auctoritati sanctorum Doctorum Augustini, Gregorii, Ambrosii et Hieronymi, quos celebritate condigna sancta Romana Ecclesia sublimavit? Et tamen Augustinus inter Doctores celeberrimus dicit de seipso... Noli meis litteris quasi scripturis canonicis... Ex quibus patet, quod compellere seu inducere aliquem, ne doceat vel scribat dissona ab iis quæ determinatus Doctor scripsit, est talem doctorem præferre sacris doctoribus, præcludere viam inquisitioni veritatis, et præstare impedimentum sciendi, et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter. Nos igitur plus rationi quam cuicumque auctoritati humanæ consentientes, nullius puri hominis auctoritatem rationi præferimus. »

Pierre de Palude (Paludanus) de l'ordre de S. Dominique, brilla à Paris comme étudiant et dès 1314 comme professeur; il devint en 1330 patriarche de Jérusalem et mourut en 1341 après avoir fait un

voyage en Orient et prêché la Croisade. Il écrivit un commentaire sur les Sentences dont une partie seulement a été imprimée, celle qui se rapporte au 3e et au 4e livre (1).

Jean Bacon naquit dans le comté de Norfolk. Entré dans l'ordre des Carmes, il fut envoyé, par ses Supérieurs aux universités d'Oxford et de Paris. Il ne tarda pas à se distinguer par son enseignement et par ses écrits, et mérita le surnom de docteur résolu, *resolutus*, et la qualification de prince des Averroïstes, *Averroistorum princeps*. Il mourut en 1346. Ses questions sur les livres des sentences ont été imprimées à Milan en 1510, 4 vol. in-fol., par ordre de Pierre Terrassa, général des Carmes. Ils ont été réimprimés à Crémone en 1618, avec les *quodlibeta*. Par un décret porté en congrégation générale, l'ordre des Carmes le reconnut pour son Docteur et imposa sa doctrine à tous ses membres (2).

Gui Terrena appelé aussi Gui de Perpignan, du nom de sa ville natale, appartenait à l'Ordre des Carmes. Créé docteur à Paris au commencement du 14e siècle, il reçut la charge de maître du sacré Palais, à Avignon ; dès 1318 il était général de son Ordre ; en 1320 il devint évêque de l'île Majorque, d'où il fut transféré plus tard sur le siége de Perpignan; il mourut en 1342. Gui de Perpignan a laissé plusieurs ouvrages de philosophie, une concorde des Évangiles, un commentaire sur les Sententences, une somme de *hæresibus et earum confutationibus*, etc. Pierre Terrassa avait voulu que les œuvres de Gui fussent éditées en même temps que celles de

(1) Voyez Dupin, *Nouvelle Bibl.*, tom. 11, pag. 76.
(2) Voyez Ch. de Villiers, *Bibl. Carm.* I, 743. Hauréau, op. cit. pag. 441.

Jean Baçon; nous croyons que le projet ne fut pas exécuté; cependant la somme des hérésies fut imprimée à Paris en 1528 et réimprimée à Cologne en 1631 avec la concorde et l'exposition des trois cantiques (1).

Robert Holkot, de l'ordre des Frères-Précheurs, né à Northampton, prit ses grades à Oxford, y enseigna et mourut en 1349 (2). Outre des commentaires sur plusieurs livres des saintes Écritures, on a de lui des *quæstiones et determinationes super libros sententiarum*, *conferentiæ quædam*, *disquisitio de Imputabilitate peccati*, *determinationes quarumdam quæstionum :* tous ces ouvrages ont été imprimés à Lyon en 1497. On a reproché à Robert Holkot d'avoir enseigné que la vérité philosophique peut être opposée à la vérité théologique. « Quand on lui montre, dit M. Hauréau, une opposition manifeste entre son langage et celui de l'Église, il dit qu'il y a deux ordres de vérités, les vérités naturelles et les vérités révélées, et que les philosophes ne sont pas tenus de conclure comme les théologiens » (3). Les savants critiques, qui s'expriment ainsi, ne se sont pas aperçu qu'ils prennent pour la doctrine d'Holkot une objection qu'il se pose! Pour voir combien notre docteur est éloigné de cette erreur, depuis longtemps condamnée par l'Église, il suffit de jeter les yeux sur la première question du premier livre; il y répète à satiété sous différentes formes la proposition suivante : « Omnis demonstratio concludens oppositum fidei, etiamsi nesciat solvi ab aliquo homine sientifico est credenda sophistica. »

(1) Voyez Nic. Antoine, *Bibl. Vet. Hisp.* lib. 9, c. 5, n. 252. pag. 434.

(2) Voyez Dupin, op. cit. tom. 11, pag. 77. Hauréau, op. cit.

(3) L. c.

Guillaume Ockam, surnommé le docteur *singularis*, *invictus*, le *venerabilis incœptor*, était du comté de Surrey en Angleterre. On ne connait pas au juste la date de sa naissance ; nous pensons qu'il faut la placer entre 1275 et 1285 ; en effet Ockam mourut en 1350 dans un âge avancé. Il étudia à Oxford où il entendit les leçons de Scot ; lui-même y enseigna plus tard et se fit l'adversaire décidé de son maître (1). Les biographes ne disent point

(1) Plusieurs écrivains font aller Ockam, tout jeune à Paris. « Ses supérieurs l'ayant envoyé faire à Paris son cours de théologie, il y eut Duns Scot pour maître. » Hauréau, op. cit. pag. 357. « Il vint à Paris *tout jeune* pour y suivre les cours de Duns Scot. » M. l'abbé Verlaque, *Jean XXII, sa vie et ses œuvres.* — Ce qui paraît inadmissible, c'est qu'il ait pris part, ainsi que le disent les mêmes savants, à la controverse entre Philippe le Bel et Boniface VIII. « La cour de Rome et la cour de France étaient alors en lutte ouverte. Guillaume d'Ockam déclara son avis sur les questions de droit public que soulevait cette mémorable querelle. » Haureau, l. c. — « Entré jeune encore chez les Frères mineurs, il se fit remarquer par ses supérieurs, et fut envoyé à Paris pour faire son cours de Théo- logie, sous la direction de Duns Scot, digne maître d'un tel élève. Dès ce moment nous le perdons de vue (! pour le retrouver en 1303 dans la querelle de Philippe le Bel avec le Pape Boniface VIII. » Franck, *Réf. et Publ. du Moyen-Age*, pag. 181. — « Il prit part à la lutte qui s'éleva entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Il se mit du côté du roi de France. » M. l'abbé Verlaque, *Jean XXII*, pag. 81. Nous disons que ces assertions nous paraissent inadmissibles, d'abord parce que, en toute hypothèse, au temps de la querelle de Boniface et de Philippe le Bel, Ockam n'avait guère qu'une vingtaine d'années ; ensuite parce que dans l'hypothèse de ces érudits, Ockam aurait été envoyé *tout jeune* à Paris pour y suivre les cours de Scot, c'est-à-dire entre 1304 et 1308. Or Boniface VIII est mort en 1303. Signalons aussi l'incroyable distraction que nous trouvons dans l'ouvrage récent de M. Labanca prof. de phil. mor. à l'Université de Padoue, *Marsilio de Padova, Riformatore politico e religioso del secolo XIV* ; ouvrage de mince valeur quoiqu'il ait été fort loué dans le *Journal des savants*, Mars 1883 ; l'écrivain place la naissance d'Ockam en 1293, et lui fait néanmoins défendre la cause de Philippe le Bel contre Boniface VIII. « Guglielmo Ockam, nato probabilmente nel 1293..... Nel conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello avvoco la costui causa. » Nous ne pouvons donc attribuer à Ockam l'opuscule édité par Goldast, tom. 1, pag. 13 et intitulé : « *Dispu-*

à quelle date il entra dans l'ordre de S. François ; ils notent seulement qu'il avait déjà été pourvu à cause de ses mérites des riches prébendes de Bedford et de Stow; ce qui est certain c'est qu'en 1322 il était provincial d'Angleterre, et qu'il signa en cette qualité la fameuse déclaration de Pérouse. Ardemment mêlé à la controverse sur la pauvreté franciscaine, et brouillé en conséquence avec Jean XXII, il s'enfuit d'Avignon en 1328, en compagnie de Michel de Césène et de Bonnegrace de Bergame, et se rendit auprès de Louis de Bavière. Il se mit au service de ce prince et combattit longtemps le Pape ; il eut cependant le bonheur de se réconcilier avec l'Église avant de mourir (1). Ockam a écrit un certain nombre de traités de philosophie, dont nous n'avons pas à nous occuper ici; nous parlerons plus tard de ses ouvrages de polémique; en fait de théologie, il a laissé un commentaire sur les Sentences, imprimé à Lyon plusieurs fois, des *Quodibeta* édités à Paris et à Strasbourg, un traité *De sacramento altaris*, imprimé à Strasbourg et à Venise, le *Centilogium theologicum, omnem fere theologiam speculativam sub centum conclusionibus complectens*, imprimé aussi à Lyon. Malgré les déplorables écarts de sa conduite, malgré ses erreurs sur l'autorité du Pape et sur la pauvreté du Christ, Ockam conserva dans les écoles catholiques une très-grande autorité. Il fut regardé comme un écrivain très docte et très érudit, profondément versé dans les matières philosophiques et théologiques, ainsi que dans les

putatio super potestate Prælatis Ecclesiæ atque principibus terrarum commissa..... sub forma dialogi inter clericum et militem.

(1) Voyez Wadding, *Ann. Min.* ad ann. 1347, n. 19-32; Dupin, *Nouv. Bibl.* tom. 11, pag. 65. Franck et Hauréau, ll. cc.

sciences libérales. Au quinzième siècle, un théologien de renom, Gabriel Biel, se fit son abbréviateur. Voici en effet, ce que nous lisons dans le prologue de son *collectorium* : « Cum ergo nostri propositi est dogmata et scripta venerabilis inceptoris Gulielmi Ockam Anglici, veritatis indagatoris acerrimi, circa quatuor sententiarum libros abbreviare, tentabimus, divino aspirante ductu, circa prologum et singulas distinctiones, scholasticas movere quæstiones. Et ubi præfatus doctor scribit diffusius, suam sententiam et verba accurtare et præsertim in primo, in quo profundius et latius quam in cæteris scriptis correspondenter ad singulas distinctiones quæstiones movit et resolvit. In aliis vero ubi parum vel nihil scribit, aliorum doctorum sententias a dicti doctoris principiis non deviantes quantum potero ex clarissimorum virorum alveariis in unum comportare ».

Henri de Vrimach ou de Weimar (Urimaria) religieux Augustin et provincial de Saxe, mourut après 1340. Il a laissé, outre plusieurs ouvrages de piété, des commentaires ou additions au livre des Sentences, imprimés à Cologne en 1513 (1).

Thomas de Strasbourg, aussi Augustin, devint général de son ordre en 1345 et mourut à Vienne en 1357. Il est l'auteur d'un commentaire sur les Sentences imprimé à Strasbourg en 1490, à Venise en 1564, à Gênes en 1585 (2).

Grégoire de Rimini, successeur de Thomas de Strasbourg dans le généralat des Augustins, s'était acquis la réputation d'être le plus subtil des Scolastiques

(1) Voyez Dupin *Nouv. Bibl.* tom. 11, pag. 75, Gandolfus, *August. Script.* 166-169, Ossinger, *Bibl. Aug.*, 952-55.

(2) Voyez, Dupin, op. cit. pag. 80, Hauréau, op. cit., pag. 437.

de son temps. Il mourut en 1358: On a de lui des commentaires sur les Sentences qui ont été, au moins en partie, imprimés plusieurs fois, à Paris, à Valence, à Venise.

Adam de Woddham, de l'ordre des Frères Mineurs, disciple d'Ockam, fleurit depuis 1330 et mourut en 1358. Il a écrit un commentaire sur les Sentences qui a été imprimé à Paris en 1512.

III.

Nous venons d'esquisser la physionomie des grands maîtres; désormais les écoles théologiques sont fondées; chacune a son chef: à des degrés divers S.Thomas, Henri de Gand, Scot, Gilles de Rome, Jean Baccon, Ockam règnent sur les intelligences.

Il est dans la vie de l'Église des époques d'une fécondité particulière; elles viennent ordinairement après quelque grande lutte, après quelque réforme sérieuse, après quelque action puissante exercée par les Papes et les Conciles. Sainteté et science, œuvres et paroles, art et littérature, toutes les grandeurs se produisent alors comme à l'envi. C'est l'efflorescence du printemps après les rigueurs de l'hiver. Telle fut l'époque qui suivit les luttes de l'Arianisme et le concile de Nicée; — telle nous verrons l'époque qui suivit les luttes du Protestantisme et le concile de Trente; — telle est aussi l'époque que nous venons de considérer, et qui suivit les luttes des Papes pour la liberté de l'Église, et le quatrième concile de Latran. La magnificence théologique

(1) Voyez Dupin, l. c. Ossinger, op. cit. 74-76.

(2) Voyez Dupin, l. c. Fabricius, *Bibl. med. et inf. æt.* Hauréau, op. cit. pag. 449.

qui la distingue, n'est qu'une partie de sa magnificence générale.

L'époque dont nous avons maintenant à nous occuper est beaucoup moins brillante, et à tous égards moins heureuse.

L'Église, déjà affaiblie par les querelles suscitées entre les deux pouvoirs, est déchirée par un long schisme; la foi est atteinte par les hérésies de Jean Huss, de Wicleff, de Jérôme de Prague; il y a un abaissement général des mœurs. Les esprits sont moins surs, les intelligences moins élevées, les cœurs moins nobles.

Si toutes les branches de la science sacrée se ressentirent de cette situation, la théologie théorique en souffrit plus que les autres. Les affaires de l'Église, les nécessités de la polémique absorbèrent les meilleurs esprits, et les détournèrent de la métaphysique. On semblait d'ailleurs fatigué de refaire toujours le même travail d'ensemble; et l'on se porta de préférence sur des questions nouvelles ou spéciales; on s'adonna avec plus de soin à la morale et à la discipline.

Les œuvres théologiques sont donc moins nombreuses qu'à l'époque antérieure; elles sont surtout moins importantes et moins originales; ce ne sont trop souvent que des compilations ou des abrégés. Le style en est ordinairement peu soigné; on a dit qu'à partir d'Ockam, les théologiens ne sont plus aussi « gourmés » que jadis, qu'ils ont l'air de choisir un langage qui leur permette de vulgariser la science, semblable à celui des prédicateurs du temps. Il y a là quelque exagération, mais on ne peut s'empêcher de reconnaitre chez plusieurs un manque de goût pour la forme en même temps qu'un manque de sobriété pour le fond.

Voici les auteurs que nous avons surtout à signaler.

Alphonse Vargas, de l'ordre des Augustins, né à Tolède, Docteur et Professeur à Paris, successivement evêque de Badajoz et d'Osma, archevêque de Séville, mourut en 1366. Outre quelques écrits philosophiques, il a laissé un commentaire sur le premier livre des Sentences imprimé à Venise en 1490 (1).

Hugolin Malabranca, religieux Augustin, né à Orvieto, succéda dans la chaire de Paris à Grégoire de Rimini; il devint ensuite général de son ordre, évêque de Rimini et patriarche de Constantinople. On a de lui un commentaire sur les Sentences; nous ignorons s'il a été imprimé (2).

Jean Ballester (Ballistarius), né au village de Campos dans l'île de Majorque d'une famille catalane, entra dans l'ordre des carmes qu'il gouverna comme général pendant 16 ou 17 ans. Il avait enseigné la théologie et a laissé un commentaire sur les Sentences qui n'a pas été édité (3).

François de Baccho, aussi de l'ordre des Carmes, avait étudié et enseigné à Paris; il remplit ensuite différentes charges parmi les siens et mourut en 1372. Ses commentaires sur les Sentences lui ont fait donner le nom de docteur *Sublime* (4).

Marsille d'Inghen, né au diocèse d'Utrech, fondateur de l'Uuniversité d'Heidelberg, avait étudié à l'Université de Paris et y avait même exercé la charge de recteur. Il mourut en 1396. On a de lui un commentaire sur les Sentences, qui a été imprimé à Stras-

(1) Voyez Dupin, *Nouv. Bibl.* tom. 11, pag. 81; Nic. Antoine, *Bibl. Vet. Hisp.* lib. 9. c. 6, n. 305.

(2) Voyez Dupin, l. c. pag. 81; Hauréau, *Journal des Savants*. Nov. 1883.

(3) Voyez Nic. Antoine, *Bibl. Vet. Hisp.*, l. cit., n. 311.

(4) Voyez Nic. Antoine, l. c.

bourg en 1501. C'est un des travaux les plus sérieux du temps, et nous croyons que l'éditeur n'a pas beaucoup exagéré en en faisant l'éloge que voici : « In quatuor etiam sententiarum libros nobilissimas quæstiones præscripsit, in quibus constat non solum antiquissimos Ecclesiæ doctores eum imitatum esse, sed etiam modernos, sc. divum Thomam, Bonaventuram, Egidium, Scotum, Thomam de Argentina et cæteros eum non neglexisse, sed sedulo lectitasse. In his profecto quæstionibus absque inculcatione et intricata involutaque et tortuosa obscuritate, plane, distincte, formaliterque videbitur processisse » (1).

Henri de Langestein ou de Hesse, théologien, moraliste, canoniste de renom, avait étudié à Paris et appartenu à la maison de Sorbonne. Retourné dans sa patrie, il devint chanoine de Worms, mais il renonça à cette dignité pour entrer chez les Augustins ; il mourut recteur de l'Université de Vienne en 1397. On lui attribue une somme de questions sur les Sentences (2).

Michel Angriani (ou Ayguanus), religieux carme, né à Bologne, se fit un grand renom comme professeur de théologie à Paris ; il devint général de son ordre et mourut en 1400. Il a écrit des questions disputées sur les quatre livres des Sentences (3).

(1) Voyez Foppens, *Bibl. belg.* Hauréau, op. cit. pag. 454 ; *Nouvelle Biog. générale* ; Wundt, *Programma de Marsilio ab Inghen, primo universitatis Heidelbergensis rectore.*

(2) Voyez Gandolfus et Ossinger, op. cit ; Fabricius, *Bibl. med. et inf. æt.*, Pez, Anecd. tom. 2 ; Hartwig, *Henricus de Langeinstein, dictus de Hassia, zwei untersuchugen über das leben und die schriften Heinrichs.*

(3) Voyez Fantuzzi, *Scritt. Bologn.* I, 76-90 ; Niceron, *Mem. homm. ill.*, V ; ch. de Viliers. *Vie de Michel Angriani, dit de Bologne, général de l'Ordre des Carmes.*

ALEXANDRE V (Pierre Philargi) né dans l'île de Candie, entra chez les Frères mineurs, devint évêque de Plaisance en 1386, de Vicence en 1386, de Novarre en 1389, archevêque de Milan en 1402, cardinal en 1405, pape en 1419; il mourut en 1410. On lui attribue un commentaire sur les Sentences, des *Quodlibeta*, des *Conclusions* théologiques (1).

JEAN CAPREOLUS (probablement CABROL ou CABROLIÉ), surnommé le prince des Thomistes, naquit en Rouergue, nous ne savons à quelle date, et fut reçu tout jeune au couvent des Dominicains de Rodez. Il étudia à Paris et y expliqua les Sentences à partir de 1409. Après le concile de Constance, il alla diriger l'école de de Toulouse: il revint ensuite professer à Rodez où il resta jusqu'à sa mort arrivé en 1444. C'est à Rodez que Capreolus a mis la dernière main à son grand ouvrage qui est un commentaire sur les Sentences, écrit en vue de défendre la doctrine de S.Thomas (2). Ce touvrage a été imprimé à Venise quatre fois, en 1483, en 1514, 1519 et 1589. La première édition a pour titre : « *Liber primus... defensionum theologiæ divi doctoris Thomæ de Aquino in primo sententiarum feliciter incipit.* La dernière, faite par les soins de Mathias d'Aquaro, qui y a ajouté des notes et des tables, est intitulée : « *In libris sententiarum amplis-*

(1) Voyez Fabricius, op. cit.

(2) Voici comment il termine le 2e volume : « Hæc omnia vero tam in hac quam in præcedentibus quæstionibus dicta, suppono totali determinationi sacro-sanctæ Romanæ Ecclesiæ, cui præest sanctissimus in Christo Pater Dominus Martinus divina providentia Papa quintus, pontificatus sui anno Xº, quo hæc scripta fuerunt, anno videlicet Domini MCCCCXXVI, decima quarta die mensis septembris ante prandium, quæ erat dies Sabbati et festum Sanctæ Crucis. Et omnia scripsi Ruthenæ. » On lit quelque chose de semblable à la fin du troisième et du quatrième volume.

simæ quæstiones pro tutela doctrinæ Divi Thomæ, ad scholasticum certamen egregrie disputatæ, nuper castigatæ et corroboratæ auctoritatibus S. Scripturæ, Conciliorum et SS. Patrum, atque illustratæ quamplurimis aliis opinionibus theologorum tum antiquorum, tum neotericorum, auctore harum additionum Matthia Aquario... » Voici comment procède Capreolus : 1. Il pose d'abord les conclusions de S. Thomas sur les divers points de la question qui est en cause; elles sont empruntées le plus souvent à son commentaire sur les quatre livres des *Sentences* et à la *somme théologique*, quelquefois à ses autres ouvrages. — 2. Il prouve successivement les conclusions par S. Thomas lui-même, en invoquant les divers témoignages qu'il trouve dans ses œuvres, et où il a parlé incidemment du point en litige. — 3. Il expose l'opinion opposée des adversaires avec les preuves qu'ils portent à l'appui. — 4 Il refute ces objections à l'aide des réponses qu'il va butiner partout dans les livres du docteur angélique. Les adversaires qu'il prend le plus souvent à partie sont Duns Scot, Pierre Auriol, Guillaume de Wara, Henri de Gand, Nicolas de Lyra, Jean de Naples, Grégoire de Rimini, Gérard de Bologne, Ockam, Durand de Saint Pourçain. Paul de Soncino et Sylvestre de Prierio ont donné des analyses de l'œuvre de Capreolus (1).

Pierre d'Ailly né à Compiègne en 1350, fut admis comme boursier au collége de Navarre vers 1372. Il s'adonna d'abord à la philosophie, et se distingua parmi les Nominalistes. En 1375, il commença à expli-

(1) *La Revue religieuse de Rodez et de Mende* a publié dans son premier numéro de 1882 sur Capreolus, un travail bien plus sérieux que ne le sont ceux de maints critiques de renom. Nous lui avons emprunté tous les détails que nous venons de donner.

quer les sentences, et il obtint le bonnet de docteur en 1380. Quatre ans après il fut mis à la tête de la maison de Navarre, et s'acquit la plus grande réputation par son enseignement et ses prédications ; les plus illustres de ses élèves furent Jean Gerson et Nicolas de Clemangis. Il devint en 1389 chancelier de l'Université de Paris, aumônier et confesseur du roi de France Charles VI, évêque du Puy en 1395 et de Cambrai en 1397. Mêlé à toutes les affaires de l'Église et de l'État, il remplit plusieurs fois des ambassades auprès des Papes et des Princes, et prit une part active aux conciles de Pise et de Constance ; il mourut en 1425 ; il était cardinal depuis 1411 (1).

On a de Pierre d'Ailly des traités de philosophie, des écrits sur l'autorité de l'Église inspirés par les circonstances du temps, des lettres et des sermons ; son principal ouvrage théologique roule sur les *Sentences* il se compose d'une introduction à chaque livre *principium* (2) et de questions sur les matières qui y sont traitées : il y en a quatorze sur le premier livre, aucune sur le second, une sur le troisième et six sur le qua-

(1) Voyez outre Foppens et Fabricius, Launoy, *Regii Nav. gymn. hist.* p. 1, lib. 1, c. 11, lib. 2. c. 3. p. 3, lib. 1, c. 4, opp. tom. 4, pag. 328, 348, 508. Dinaux, *Notice historique et littéraire sur le cardinal Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai* ; Pameyer, *Pierre d'Ailly, sa vie et ses ouvrages* ; Tschackert, *Peter von Ailli.*

(2) Sur les *principia* voyez Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen-Age.* « Les bacheliers soutenaient un acte appelé *principium,* et faisaient ensuite des leçons. Les premiers *principia* devaient être tous faits entre l'exaltation de la sainte Croix et la Saint-Denys. Il ne pouvait pas y avoir plus d'un principium par jour... Chaque *principium* était composé de trois parties distinctes : un court sermon appelé *collatio,* l'énoncé de plusieurs propositions servant à décider la question qui était l'objet du *principium,* et une polémique contre les autres *sententiarii.* »

trième ; on le voit, il n'y a pas là de commentaire proprement dit.

Augustin de Rome, religieux augustin, devint général de son ordre en 1419, évêque de Césène en 1431, puis archevêque de Nazareth dans le royaume de Naples. Il mourut en 1445. On a de lui différents traités de polémique sur le péché originel, le libre arbitre, la puissance du Pape, la divinité de Jésus-Christ. Il a aussi laissé un ample commentaire sur les sentences, dont le florentin Guillaume Becchi a donné un abrégé. Quelques propositions d'Augustin de Rome ont été censurées dans la 22e session du concile de Bâle (1).

Henri de Gorcum (Gorrickem), Hollandais de nation, fit ses études à Paris, et y reçut le bonnet de docteur en 1418. L'année suivante il se rendit à Cologne où il enseigna d'abord la philosophie, et ensuite la théologie. Il mourut vice-chancelier de l'Université, on ne sait à quelle date précise. Henri de Gorcum a laissé quelques traités de philosophie, et un assez grand nombre d'ouvrages de théologie dogmatique et morale. Le plus considérable a été imprimé à Bale en 1489 sous ce titre : « *Conclusiones et concordantiæ Bibliorum ac canonum, in libros Magistri sententiarum, additis ad distinctiones singulas summariis, itemque erroribus Magistri Parisiis et in Anglia damnatis.* » Une réédition parue à Cologne en 1516 porte le titre suivant : « *Petri Lombardi textus sententiarum cum propositionibus Henri Gorrichemii, elucubrationibus ægidii de Romae et additionibus Henrici de Urimaria.* Henri de Gorcum est aussi très probablement l'auteur du *supplément* à la troisième partie de la somme de S. Thomrs, qu'il a tiré du commentaire sur les livres des sentences (2).

(1) Voyez Dupin, tom. 12, pag. 91 et 152.
(2) Voyez Foppens, *Bibl. Belg.* ; Paquot, *Hist. litt. des Pays-Bas*, Fabricius. op. cit. De Rubeis, *diss.*

Nicolas de Cusa, ainsi appelé du lieu de sa naissance, Cues, au diocèse de Trèves, fut d'abord chanoine régulier, puis archidiacre de Liège et doyen de Saint-Florin de Constance. Après avoir pris une part active au concile de Bâle, il se réconcilia avec le pape Eugène, et fut chargé de plusieurs légations en France et en Allemagne ; promu au cardinalat en 1448, il devint évêque de Brixen en 1450, et mourut en 1464, à l'âge de 63 ans. Nicolas de Cusa est un polygraphe ; ses principaux écrits théologiques sont trois livres *De docta ignorantia*, un livre *De visione Dei*, trois livres *De concordantia catholica*, des lettres sur la puissance de l'Eglise, l'usage de la communion, l'unité de l'Église, un dialogue *De pace Fidei*, etc. (1).

Guillaume de Vorillong, de l'Ordre de S. François, enseigna avec succès dans plusieurs universités. Sous le pontificat de Pie II, il fut envoyé à Rome pour soutenir contre les Dominicains la dispute sur le sang de N.-S. Il y mourut en 1464 (2). Nous avons de lui un commentaire sur les sentences, imprimé plusieurs fois à Lyon, à Paris, à Venise, et un abrégé des questions de Théologie, intitulé *Vade mecum*, imprimé à Strasbourg. Le commentaire est fait d'après S. Bonaventure et Scot. Les introductions aux différents livres, (*principia*) ainsi que l'épilogue, sont curieux à lire au point de vue des mœurs scolastiques de l'époque. Pour donner une idée de la recherche pleine de mau-

(1) On a beaucoup écrit sur Nicolas de Cusa, surtout en ces derniers temps. Voyez Düx, *Der deutsche cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirch seiner Zeit*, Hartzheim, *Vita Nicolai de Cusa*, Scharpff, *Der cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa* ; Desdouits, *De Nicolai Cusani philosophia* ; Lewicki, *De cardinalis Nicolai Casani Pantheismo*. Stumpf, *Die politischen ideen des Nicolaus von Cusa*, etc.

(2) Voyez Dupin, op. cit. pag. 99. Fabricius, op. cit.

vais goût qu'affectaient alors quelques théologiens, surtout dans l'exposition de leurs divisions, nous transcrivons ici une demi-page de Vorillong sur les premiers mots de la première distinction : « *Veteris ac novæ legis*, etc. Superius sententiarum Magister Petrus Lombardi præmisit suæ intentionis indicium, nunc subjungit narrationis compendium. Et dividitur ista pars in quatuor, sc. quatuor sententiarum libros. Primo enim agitur de beatæ Trinitatis immensa natura... Secundo de creatæ novitatis ostensa factura... Tertio de electæ caritatis firmata junctura... Quarto de abjectæ vetustatis ablata fractura... Prima iterum particula... in tres partes dividitur. In prima distinctionum præmittitur necessaria notificatio. In secunda earumdem concluditur utilis epilogatio. In tertia Trinitatis inseritur miranda explicatio... Rursus prima pars, in qua distinctionum præmittitur necessaria notificatio, in tres partes dividitur. In prima quarum ostenditur penes quod versatur doctrinæ speculatio. In secunda penes quod distinguitur voluntatis distinctio. In tertia triplex concluditur utilis dubitatio. Rursus prima pars in qua ostenditur penes quod versatur doctrinæ speculatio in tres partes dividitur, in quarum prima rerum et signorum ponitur distinctio. In secunda datur distinctionis declaratio. In tertia concluditur distinctionis applicatio... Rursus secunda pars in qua ostenditur penes quod distinguitur voluntatis distinctio... in tres partes dividitur : in quarum prima panditur diversarum dilectionum descriptio. In secunda subjungitur descriptionis diversa acceptio. In tertia exponitur dubitationis solutio. Rursus tertia pars, in qua triplex concluditur utilis dubitatio, in tres partes dividitur : In prima agitur de objecto visionis inhæsivæ. In secunda de subjecto dilectionis fruitivæ. In tertia de medio virtutis

connectivæ. Et hæc est divisio primæ distinctionis in generali. »

Nicolas de Orbellis, franciscain comme le précédent, et son contemporain, enseigna à Poitiers. Outre plusieurs traités de philosophie il a composé un commentaire sur les sentences d'après la doctrine de Scot, ouvrage imprimé à Hagueneau, à Paris, à Venise (1).

Denis de Leewis, le docteur *extatique*, appelé aussi Denys Rickel du lieu de sa naissance et Denys le Chartreux de sa profession religieuse, naquit en 1394, entra au couvent de Ruremonde en 1423 et y mourut en odeur de sainteté en 1471. C'est un des écrivains les plus féconds que l'on connaisse : exégèse et patristique, théologie dogmatique et polémique, morale et discipline, ascétisme, il a embrassé toutes les parties de la science sacrée, et s'est distingué dans chacune d'elles. La liste de ses ouvrages nous a été donnée par lui-même, à la prière de ses amis; elle a été reproduite dans les annales de Bzovius et dans la *Bibliotheca cartusiana*. Nous avons à mentionner ici surtout le commentaire sur les sentences, la moëlle de S. Thomas et de Guillaume d'Auxerre, les huit livres de la foi catholique contre les Gentils (2).

Etienne Brulefer, de l'Ordre des Frères-Mineurs, enseigna la théologie à Mayence et à Metz vers la fin du quinzième siècle, et mourut dans un couvent de Bretagne, sa patrie, au commencement du siècle suivant. Nous trouvons parmi ses ouvrages, qui presque tous ont été imprimés, un commentaire sur les sen-

(1) Voyez Dupin, op. cit. pag. 99.
(2) Voyez *Acta Sanct.* Mars II, Foppens, Fabricius et Dupin.

tences d'après S. Bonaventure, imprimé successivement à Bâle, à Venise et à Paris (1).

Gabriel Biel, de Spire, fut d'abord prédicateur à Mayence et ensuite prévôt de la collégiale d'Urach. C'est de lui surtout que se servit le duc Evrard de Wurtemberg pour fonder l'université de Tubingue ; il y enseigna la philosophie et la théologie à partir de 1484, et mourut en 1495. On distingue parmi ses ouvrages un commentaire sur les sentences, et un abrégé de ceux d'Ockam (2).

Nicolas de Niisse, de l'Ordre de S. François, mourut en 1509. Il a laissé des commentaires sur les sentences, que l'on dit parfaitement travaillés, et qui ont joui longtemps d'une grande estime.

Paul Cortèse, protonotaire apostolique, né à Rome en 1465 mourut en 1510. Il a écrit sur les sentences un commentaire en style classique. A cause de cela cet ouvrage a plu beaucoup aux humanistes ; mais il n'a guère été estimé par les théologiens, car il manque de précision, de solidité et de profondeur. Dans sa dédicace au Pape Jules II, qui mérite d'être lue, l'auteur expose les motifs pour lesquels il a choisi la forme littéraire (3).

Jacques Almain, disciple de Jean Major, né à Sens enseigna la philosophie à Paris dès les premières années du seizième siècle. En 1508, il fut reçu dans la Société de Navarre et prit le bonnet de docteur en 1511. Il fut enlevé par une mort prématurée en 1515. Il a laissé des traités de philosophie, imprimés en 1505 et

(1) Voyez Dupin, op. cit. pag. 112.

(2) Voyez Fabricius et Dupin, op. cit. Linsenmann *Gabriel Biel und die anfange der Universitat zu Tubingen* (Theol. quartalschr. 1865.)

(3) Voyez Dupin, op. cit. tom. 14, pag. 116.

en 1508, quatre traités de morale, un commentaire sur le troisième livre des sentences d'après la doctrine de Gabriel Biel écrit en 1512 et publié en 1516, un commentaire sur la pénitence, imprimé en 1526, des observations sur les sentences de Robert Holkot ; enfin plusieurs ouvrages sur l'autorité du Pape, dont nous parlerons ailleurs (1).

Adrien VI, naquit à Utrecht en 1459. Ayant achevé ses humanités à Zwoll ou à Deventer il alla faire sa philosophie à Louvain, et fut proclamé premier à la promotion des maîtres ès-arts de 1478. Il s'adonna aussitôt à la science sacrée, tout en consacrant au droit une partie de son temps, En 1488 n'étant encore que bachelier en Théologie et tout en continuant ses études, il fut chargé par l'Université d'un cours de philosophie (2). Admis à la licence en 1491, il fut promu au doctorat l'année suivante. A partir de ce moment il fut un des principaux personnages de l'Université : nous le voyons professeur d'Écriture sainte et de Théologie, doyen de S. Pierre et vice-chancelier, deux fois recteur. En 1507 il devint précepteur de Charles-Quint. Envoyé en Espagne en 1516, il fut successivement promu à l'évêché de Tortose, créé cardinal, nommé grand inquisiteur, enfin chargé du gouvernement de l'Espagne. Il succéda à Léon X sur la chaire de S. Pierre en 1522, et mourut un an après (3). Les

(1) Voyez Launoy, *Reg. Nav. gymn. hist.* p. 3, lib. 3, c. 19.

(2) On voit que dans les anciennes universités des cours secondaires étaient quelquefois confiés à des sujets de grande espérance, mais qui n'avaient que le premier grade. C'est un système sur lequel nous osons appeler l'attention de nos jeunes facultés de théologie. En le suivant elles se prépareraient des maitres expérimentés, elles grouperaient autour d'elles de zélés travailleurs, et elles pourvoieraient à certains enseignements pour lesquels il n'est pas toujours possible d'ériger des chaires proprement dites.

(3) Voyez Reusens, *Syntagma theologicæ doctrinæ Adriani Sexti.*

principaux ouvrages théologiques d'Adrien VI sont douze questions *quodlibétiques* extrêmement remarquables, écrites de 1488 à 1497 (1), et des questions sur le quatrième livre des sentences qui paraissent avoir été achevées vers 1509 : ces ouvrages ont été imprimés plusieurs fois.

Jean Major, né dans un village proche de Hadingthon en 1467, étudia les arts libéraux à Paris au collège de Ste Barbe ; admis ensuite comme théologien au collège de Mont-Aigu fondé par Jean Standonck, il passa en 1498 à la maison de Navarre, et reçut le bonnet de docteur en 1505. Il retourna alors en Ecosse, occupa une chaire à Glascow, mais y resta peu de temps, et s'en alla reprendre ses leçons à Paris, où il eut une quantité de disciples célèbres. On ne connaît ni le lieu, ni la date précise de sa mort (2). Il a laissé une vingtaine d'opuscules philosophiques, qui ont été édités à Lyon en 1514, en 1 vol. Son commentaire sur le quatrième livre des sentences a été publié en 1509 et en 1516, sur le premier en 1510, sur le second en 1510 et 1519, sur le troisième en 1517. On a aussi de lui une histoire de la nation écossaise, une exposition des quatre évangiles et quelques questions de contro-

(1) « Ab ipsis fere Academiæ Lovaniensis incunabulis quotannis per sex dies solemniter in scholis artium publice moveri solebant quæstiones quæ vocantur *quodlibeticæ* : ita dictæ, quia nulla certa eis materia erat assignata, et, ut ipsa *Acta facultatis artium* tradunt, « permittuntur misceri jocosa seriis, sed nec turpia aut bonos mores offendentia. » Ad has autem disputationes, in quibus plerumque agitabantur quæstiones theologicæ, conveniebant non solum professores et magistri Facultatis artium, sed et Rector Universitatis, Prælati, doctores superiorum facultatum, Nobiles, Licentiati, aliique viri honorati. » Reusens, op. cit. pag. 22.

(2) Voyez Launoy, *Regii Nav. Gymn. hist.* p. 3, lib. 3, c. 5.

verse. Dans un avertissement placé en tête de la seconde édition du quatrième livre des sentences, Major expose les raisons de son travail. En voici la principale : « Nominalium adhuc vidi neminem qui opus in quartum ad umbilicum calcemque perduxerit, quod in eos tanquam probrosum alii retorquent, dicentes Nominales logicæ et philosophiæ sic implicari ut theosophiam negligant... Conabor ergo Nominalium principiis adhibitis, in singulas distinctiones quarti, unam quæstionem vel plures scribere, quas et Reales, si advertant, facile capient »

TH. BOUQUILLON

(*A suivre.*)

VARIÉTÉS

I.

LES TRAVAUX LITURGIQUES

de M. le Docteur BICKELL, à Rome (1).

« J'ai réuni, comme je l'ai fait naguère au *British Museum* de Londres, des matériaux, à la *Bibliothèque Vaticane* et au *Museum Borgianum* de la Propagande, pour le premier volume d'une *Histoire critique et comparée de la liturgie*. Il traitera du rite chaldaïque, ou plutôt de la liturgie de l'Église de Séleucie, ou encore de la liturgie des Chrétiens syriens de l'ancien empire de Perse. Comme j'aurai l'occasion de le faire pour les autres rites dans des ouvrages ultérieurs, je suivrai, à travers les siècles, son développement successif et sa complète formation ; je montrerai qu'il provient, lui aussi, de la liturgie apostolique, qui s'est maintenue partout jusqu'au quatrième siècle dans sa

(1) Le savant orientaliste de l'Université d'Insprunck, M. le docteur Bickell, travaille à une *Histoire critique et comparée de la liturgie*. Naguère il a donné lui-même dans une lettre au *Moniteur de Rome*, un aperçu sur les recherches qu'il a faites dans ce but. Nos lecteurs, qui s'interressent aux choses d'érudiction et aux questions d'apologétique, nous sauront gré de la reproduire presque intégralement.

forme primitive et invariable, et qui, en s'adaptant ensuite aux exigences des lieux et des temps, s'est ramifiée dans une multitude de rites divers. Mais elle s'est conservée, dans ses grandes lignes, dans l'ouvrage apocryphe des *Constitutions Apostoliques*.

Cette liturgie apostolique des trois premiers siècles a pris pour point de départ la cérémonie de l'institution de la Sainte Eucharistie, à la veille de la mort du Christ, et se compose des parties suivantes : Deux leçons tirées de l'Ancien Testament, la psalmodie avec les répons du peuple, (dans le genre de notre invitatoire), des leçons tirées des épîtres des Apôtres et de l'Évangile, le départ des catéchumènes, des énergumènes et des pénitents, après des prières et des bénédictions préables, la préparation de la matière de l'Eucharistie, les litanies du diacre, (dans le genre de nos prières du Vendredi Saint), avec le *Kyrie eleison* du peuple et l'oraison finale du célébrant, la *Pax*, l'ablution des mains, la déposition à l'autel du pain et du calice, qui se trouvaient à la crédence, l'oraison de l'offrande (*Secreta*), la préface avec *Sanctus*, le canon, (contenant la longue action de grâce, se terminant par les paroles de la consécration, pour remercier Dieu des œuvres de la Création et de la Rédemption, le *Unde et memores* et *offerimus*, l'invocation du Saint-Esprit, le *memento* pour les vivants et les défunts, enfin la *doxologie* finale avec le *Amen* du peuple), ensuite la *Pax Domini sit semper vobiscum*, la fraction de la Sainte Hostie, les petites litanies du diacre, avec l'oraison du célébrant, avant la communion, (remplacée dans le rite romain, par le *Pater noster*, mise dans les autres avec lui), le *Sancta Sanctis* avec la réponse du peuple, la communion avec les formules de la distribution « *Corpus Christi* » et « *Sanguis Christi, calix vitæ* » et avec le

Amen du Communiant, pendant laquelle on chantait le 33e psaume, enfin l'invitation du diacre à l'action de grâces, la *Postcommunio*, la *Oratio super populum* et le *Ite missa est.*

On verra, dans le premier volume de mon ouvrage sur les liturgies comparées, que le rite de la Syrie orientale, dont j'ai transcrit presque les documents qui se trouvent en Europe, contient encore toutes les parties intégrales de la liturgie apostolique, à peu près dans leur suite primitive. Sans doute la grande lacune chronologique, entre les fragments d'une liturgie de la Syrie orientale du sixième siècle, composée de deux feuilles de parchemin, et que nous avons trouvées à Londres — et les *Missels* nestoriens connus jusqu'ici et ne commençant qu'à la fin du moyen âge, cette lacune, nous devrons la combler avec les témoignages des canons des synodes, les décrétales des patriarches, les commentateurs de la liturgie et les autres écrivains nestoriens. Mais il n'y a pas là un grand inconvénient, quand on sait bien comprendre et utiliser les indications des rituels, puisque, depuis le commencement du septième siècle, la liturgie chaldaïque ne s'est modifiée que dans un petit nombre de points secondaires.

On voit facilement quelle valeur apologétique considérable présentera notre essai du rétablissement de la liturgie apostolique, basé sur la concordance des rites postérieurs et des témoignages de l'antiquité chrétienne. Il ne sera désormais plus permis de considérer le Nouveau Testament, composé en grande partie d'ouvrages d'occasion, comme l'unique source, pour la doctrine, la constitution et le culte du christianisme primitif; il faudra, au contraire, consulter encore et en première ligne, la liturgie apostolique, ainsi que le rituel des autres sacrements et de l'office, qui four-

niront naturellement un tableau plus complet et mieux suivi du christianisme primitif. Nous trouvons ici, dans sa forme la plus précise, la doctrine des sacrements comme moyens de grâce, de la transubstantiation, du sacrifice eucharistique, de l'invocation des saints et des suffrages pour les défunts, en général tous les dogmes considérés par les protestants comme des inventions postérieures.

Il y aura là aussi une application pratique très importante : on ne saura désormais imprimer des éditions correctes des livres liturgiques des divers rites, que lorsque tous les matériaux tirés des manuscrits seront critiquement coordonnés ; en cela, les témoignages des anciens écrivains et la liturgie apostolique, connue par le parallèlisme de tous les rites, serviront de règle de conduite. Je montrerai peut-être dans un prochain article combien un tel procédé sera de nature à corriger et à compléter les textes liturgiques imprimés du rite chaldaïque. »

Le Dr. Bickell.
professeur à l'Université d'Inspruck.

II.

DOCUMENTS RELATIFS AU DÉCRET DE LA S. C. DES RITES SUR LE CHANT GRÉGORIEN [1]

Afin qu'il ne reste aucun doute sur la portée du dé-

(1) Sous ce titre, l'*Osservatore cattolico* de Milan publie l'article

cret du 10 avril 1883 relatif à l'autorité de l'édition de chant romain sorti des presses de Pustet, de Ratisbonne, avec approbation de la Sacrée-Congrégation des Rites, nous croyons devoir rapporter deux documents.

Le premier est un article de la Revue liturgique musicale sous ce titre : *Musica sacra*, qui s'imprime à Milan, comme bulletin officiel de l'association générale italienne de Sainte-Cécile, et qui est ainsi conçu :

Doutes et explications relatifs aux décrets de la Sacrée Congrégation des Rites

I.—On nous demande des éclaircissements et explications sur la signification de quelques paroles du décret que voici : « Vœux et demandes émis par le congrès d'Arezzo de l'année dernière et présentés au siège apostolique pour le chant liturgique grégorien rétabli suivant l'ancienne tradition. »

Ces vœux pris dans les termes où ils sont posés ne peuvent pas être acceptés et approuvés. Ces vœux sont précisément ceux qui sont rapportés dans la page précédente, et sur lesquels il nous paraît qu'on peut affirmer ce qui suit :

1° Que le décret a certainement limité sa non-approbation à quelques-uns des vœux, mais non à tous indistinctement ;

2° Que le décret n'est rien moins que défavorable

ci-dessus, dont on remarquera l'intérêt au point de vue du chant grégorien et du récent décret de la Congrégation des Rites.

aux études faites ou à faire sur l'ancien chant liturgique ;

3° Que le décret n'exclut pas le moins du monde le mode d'exécution du plain-chant proposé par le congrès suivant la méthode de Gui d'Arezzo, but principal du congrès ;

4° Que le décret ne prohibe pas la publication et la diffusion de nouvelles éditions faites ou à faire de l'ancien chant liturgique, afin de contribuer à en favoriser l'étude historique et archéologique.

II.—Une autre très importante question qui nous a été proposée regarde l'usage pratique qu'on pourrait faire encore aujourd'hui du chant primitif de saint Grégoire : à savoir, si le décret prétend le proscrire entièrement de l'usage liturgique, ou bien s'il le permet ou le tolère, de la même manière qu'il permet dans l'usage liturgique actuel, la musique de Palestrina, la musique d'orgue, et qu'il tolère la musique instrumentale d'auteurs non-seulement modernes, mais inconnus, et dont la durée est beaucoup plus longue que celle du chant liturgique primitif. Certainement ce chant ne craindrait pas la comparaison de ces musiques, par rapport à la beauté et à la convenance de leur mélodie liturgique ; c'est pourquoi il nous paraît que rien ne serait de nature à empêcher que le Saint-Siège, après en avoir pris connaissance et vérifié la provenance, s'il le croyait opportun, pût, dans les circonstances spéciales, afin de procurer une plus grande solennité, permettre d'autant plus l'usage de ce chant dans le service divin que nous le supposons accompagné de l'orgue. Il nous semblerait injurieux pour le Saint-Siège de supposer qu'il voulût absolument proscrire de tout exercice du culte

ce plain-chant plus orné qui retentit pendant tant de siècles avec édification dans l'Église entière, et d'où nous est venu le plain-chant moderne réduit à plus de simplicité pour plus de commodité.

L'article qui précède a eu l'approbation explicite du cardinal préfet de la Sacrée-Congrégation des Rites, comme en témoigne la lettre suivante que nous publions avec plaisir.

Monsieur,

Je me félicite avec vous de l'article publié pour les mois de mai et de juin, dans le *Bulletin officiel* de la musique sacrée. Par cet écrit vous avez donné un noble témoignage de votre soumission filiale au Saint-Siège, et vous avez exposé la vraie manière dont on doit entendre la résolution prise par la Sacrée Congrégation des Rites dans son décret du 26 avril de cette année, par lequel elle a pleinement confirmé aujourd'hui sa pensée sur le chant liturgique, décret que vous avez estimé de votre devoir d'insérer dans le Bulletin.

Continuez avec confiance l'œuvre que vous avez commencée de la réforme de la musique sacrée, parce qu'elle est vraiment désirable. Comme je vous le disais une autre fois, il y a deux manières de s'y prendre, à savoir : l'étude de la musique de Palestrina, chant éminemment ecclésiastique, et la musique d'orgue, orchestrée d'après les compositions des grands maîtres des dix-septième et dix-huitième siècles. Il y a peu de lieux où l'on exécute la musique de Palestrina, et pour ce que j'en sais, on l'entend dans la chapelle Pontificale et dans la cathédrale de Ratisbonne. La raison de cette rareté doit être attribué à la grosse dépense que cette exécution demande et à la pénurie qu'on éprouve à trouver des voix élevées. Pour éviter de ce côté

la difficulté, il conviendrait d'élever avec beaucoup de soins les jeunes gens comme faisait Palestrina dans son temps. Et à Rome nous en avons un exemple dans la chapelle grégorienne All' Anima, à la fondation de laquelle vous avez pris part et dans laquelle des jeunes gens bien instruits exécutent avec un grand effet des morceaux de Palestrina.

Mais les oreilles italiennes, trop habituées aux mélodies de l'orgue, n'éprouvent aucun plaisir de ces beaux concerts de Palestrina, à moins qu'ils ne soient accompagnés d'instruments ; tandis qu'ils produisent une harmonie merveilleuse chez les vrais amateurs de la musique ; au contraire le vulgaire qui n'est pas familiarisé avec ce bel art, regarde comme une confusion de voix ces morceaux si sublimes qu'ils semblent un écho des mélodies du paradis.

Par cette raison, si la musique de Palestrina prenait un grand développement, on courrait les dangers que les fidèles, en grande partie ignorants du sublime, s'abstinssent d'assister aux offices, fatigués d'une musique qui n'a pas le bonheur de plaire à leurs oreilles. Mais quand c'est une musique d'orgue, elle plaît mieux en général, et même elle devient un enchantement si elle est accompagnée d'autres instruments. Cette musique était en usage chez les Hébreux, comme l'attestent les pages de l'Ancien Testament, et c'était avec son accompagnement qu'on chantait dans le temple les psaumes de David. Les compositions de Haydn et les messes de Mozart, de Chérubini et des autres sont des compositions choisies et sérieuses, qui sont loin d'offenser la sainteté de l'Eglise.

Pour éviter les contradictions, on devrait épargner les censures aux maîtres actuels, et les inviter d'une manière courtoise à imiter le style des chefs-d'œuvre. Je suis persuadé qu'avec une bonne direction et la publication périodique de la musique de Palestrina avec accompagnement d'orgue, on arrivera peu à peu à atteindre la réforme qui est l'objet de nos vœux.

En entendant ainsi les choses, je suis prêt à donner à vos projets l'appui que vous croyez nécessaire, et en attendant je vous renouvelle, etc.

Signé : ✠ Dominique, card. Bartolini.

Rome, 15 juillet 1883.

Monsieur le professeur Guerrino Amelli, vice-bibliothécaire de l'Ambroisienne, Milan.

LITURGIE

—

RÈGLES PARTICULIÈRES

—

6e article

—

Remarques sur les rubriques relatives à l'offertoire et à ce quit jusqu'au canon. (tit. VII, suite.)

IV. Rubrique n° 4.

1. Après avoir porté l'hostie, sur le corporal, mis la patène sous le côté du corporal et fermé le vase où se trouveraient des hosties, comme il est dit ci-dessus; le Prêtre prend le calice au coin de l'épître, « Deinde in cornu epistolæ accipit calicem. » Dans cette rubrique, d'après l'interprétation des auteurs, les mots *in cornu epistolæ* se rapportent au Prêtre et non au calice : Le Prêtre se rend au coin de l'épître pour prendre le calice qu'il y a déposé. Bauldry, qui fait faire la révérence à la croix avant de quitter le milieu de l'autel, comme il est dit ailleurs, s'exprime ainsi (*Ibid.* Rub. IV. n. 1) : « Celebrans faciat « crucis reverentiam antequam procedat ad cornu episto- « læ. » Merati dit aussi (*Ibid.* n. 9) : « Accedit Sacerdos ad « cornu epistolæ, nimirum ad locum ubi calicem posuit. » Janssens dit la même chose (*Ibid.* n. 20) : « Celebrans... « recedit a medio altaris, et in cornu epistolæ accipit si- « nistra calicem. » Les auteurs modernes donnent la même règle. M. de Herdt s'exprime ainsi (*Ibid.* n. 226) : « Sacerdos, post oblationem] hostiæ..... manibus junctis « recedit de medio altaris ad cornu epistolæ. » Falise dit

aussi *Ibid.*) : « Il joint ensuite les mains, et quitte les « mains jointes, le milieu de l'autel. » Mgr de Conny s'exprime en ces termes *Ibid.* p. 140 : « Se rendant au coin « de l'épitre, il y prend de la main gauche le calice. » Baldeschi et Mgr Martinucci disent la même chose. « In « seguito, dit Baldeschi (*Ibid.* n. 56) colle manu giunte si « porta al corno dell' epistola. » Et Mgr Martinucci (*Ibid.* n. 61) « Junctis inde manibus veniet in cornu epistolæ. » Il résulte de là que le Prêtre pose le calice, si l'autel n'est pas trop long, à l'endroit même où il devra se tenir pour verser le vin et l'eau. Mais si l'autel est long, il sera obligé de rapprocher encore le calice du coin de l'épitre, et c'est ce que suppose Mgr de Conny en disant que le Prêtre prend le calice de la main gauche en se rendant au coin de l'épitre. Mais alors où poser la main droite ? Caron la fait mettre sur la poitrine, et cette pratique est conforme aux principes énoncés t. XLIV, p. 376. Les autres auteurs n'ont pas paru se préoccuper de cette question.

2. Le Prêtre essuie alors le calice avec le purificatoire : « Purificatorio extergit. » Pour cela, il prend le calice de la main gauche par le nœud, et de la main droite il enfonce le purificatoire jusqu'au fond de la coupe et en essuie légèrement tout l'intérieur. « Et in eodem cornu, « continue Merati après les paroles rapportées ci-dessus, « accipit calicem sinistra per nodum, et dextera purifica- « torio eum abstergit. » M. de Herdt entre dans de plus grands détails : il fait remarquer en particulier que pour faire cette action, le Prêtre élève un peu le calice et l'incline vers le côté de l'épitre (*Ibid.*) « sinistra calicem ad « nodum tenet parum ab altari elevatum et versus cornu « epistolæ inclinatum, digitis autem dextræ manus extensis « et junctis premit medium purificatorii usque ad fundum « calicis, sicque purificatorium undequaque semel aut « iterum circumducit per calicem, ut eumdem totaliter ex- « tergat et purificet. » Baldeschi dit simplement (*Ibid.*) : « Preso colla sinistra il calice nel nodo, lo asterge col pu- « rificatoro. » Mgr Martinucci dit de même (*Ibid.*) : « Ibi-

« que (ad cornu epistolæ subsistens calicem ad nodum « sinistra accipiet et purificatorio cum dextera absterget. » Nous avons observé qu'on essuie légèrement : le calice est déjà purifié, et de plus, si l'on n'agissait ainsi, comme on le tient de la gauche par le nœud, on s'exposerait à endommager certains calices dont la tige est trop faible.

3. Tenant alors le calice de la main gauche par le nœud, le Prêtre reçoit la burette du vin « sinistra tenens illius « nodum, accipit ampullam vini. » Dans la rubrique, il n'est rien dit du purificatoire. Les auteurs enseignent généralement qu'après avoir essuyé le calice, le Prêtre le pose sur l'autel et etend le purificatoire avec le pouce de la main gauche qui est au nœud du calice. Bauldry s'exprime comme il suit (*Ibid.*) : « Teneat calicem super al- « tare, et purificatorium in sinistra manu. » Bisso dit aussi (*Ibid.* § 38) : « Exterso calice, illum tenet manu sinistra « per nodum, habens infra digitos ejusdem sinistræ puri- « ficatorium pro extergendis guttis in calice, et dextera « accipit ampullam vini. » Merati donne la même règle (*Ibid.*) : « Deinde sumpto præ licto purificatorio inter vel in- « fra digitos sinistræ manus, qua tenet, ut supra, calicis « nodum, pro extergendis guttis in calice, dextera accipit « ampullam vini. » Les anciens auteurs, comme on le voit, n'indiquent pas la manière dont le Prêtre tient le purificatoire. Mais, d'après les auteurs modernes, le Prêtre, tenant le calice par le nœud, retient le bord du purificatoire avec le pouce de la main gauche, et l'étend en long, de manière qu'il puisse recevoir les gouttes de vin ou d'eau qui tomberaient des burettes. Après les paroles citées plus haut, Baldeschi ajoute (*Ibid.*) : « Che poi mette fra la dita « della sinistra, disteso in modo, che possa servire a rac- « cogliere quelle gocciole, che mai potenero cadere sul « piede del calice. » Mgr Martinucci dit la même chose (*Ibid.*) « Apponens etiam sinistram ad nodum calicis et « purificatorium pollici ejusdem manus ita ut calicis pe- « dem contegat, ne qua gutta vini aut aquæ desuper deci- « dat. »

Nota 1°. Falise laisse le Prêtre libre de mettre à la coupe ou au nœud le pouce de la main gauche qui tient le bout du purificatoire, et pour permettre de le tenir à la coupe, il s'appuie sur l'autorité de Baldeschi, qui cependant, comme nous venons de le voir, n'en parle pas. Si le Prêtre tenait le pouce de la main gauche à la coupe du calice, il n'observerait pas la rubrique où nous lisons : « Sinistra « tenens illius nodum. »

Nota 2°. D'après Castaldi, suivi par Vinitor, le Prêtre pose le purificatoire près du corporal sur la partie de la patène qui est restée découverte aussitôt après avoir essuyé le calice et ne l'étend pas pendant qu'il verse le vin et l'eau (E. II, Sect. VIII, c. v. n. 3) « In cornu epistolæ « accipit calicem..... non quidem, ut in aliquibus fit, pu- « rificatorio, sed manu nuda, nam purificatorio, statim « exterso calice, cooperitur patena, quæ est in manu dex- « tra, aliquantulum subtus corporale. » Janssens fait mention de cette opinion : « Et hac rubricæ particula, *exterso* « *calice*, dit-il (*Ibid.* n. 15) infert Vinitor quod Celebrans, « antequam vinum et aquam calici infundat, cum purifi- « catorio cooperire debeat patenam; quandoquidem tunc « extersus sit calix : *exterso* enim *calice*, ait rubrica, de- « bet Celebrans patenam cooperire purificatorio. » L'auteur ajoute plus bas (*Ibid.* n. 20) : « At plures tenent id « faciendum depost, dum iterato calix pro guttulis hinc in- « de forte dispersis, est purificatorio extergendus. » M. de Herdt dit la même chose en citant la S. C. des rites qui, consultée sur cette pratique, a répondu que le Prêtre pouvait à volonté, prendre le purificatoire ou le déposer près du corporal. *Question.* « An purificatorium poni debeat « super pedem calicis dum præparatur, vel potius super « patenam? » *Réponse.* « Relinqui posse Sacerdotis arbi- « trio. » (Décret du 7 sept. 1816, n. 4,526. q. 29.)

4. Le Prêtre met alors le vin dans le calice : « Ponit vi- « num in calicem. » Pour cela, il peut, suivant le sentiment de Bauldry, incliner un peu le calice (*Ibid.* n. 2) « Inclinet « calicem dum vinum in eum infundit. » Il verse du vin en

quantité convenable. « Ponit vinum in calicem, dit Me-
« rati (*Ibid.* n. 9) d'après Bisso (*Ibid.*) in quantitate de-
« centi. » C'est-à-dire qu'il ne faut pas se contenter d'en mettre quelques gouttes; mais d'un autre côté, il faut éviter d'en mettre une trop grande quantité, et suivant Merati, elle ne doit pas excéder ce que le Prêtre peut prendre en une seule fois (*Ibid.*) « Quæ uno haustu sine « interruptione a Sacerdote sumi possit. » Bisso est du même avis, car sans l'exprimer ici, il enseigne comme on le verra plus bas, que le Prêtre prend le précieux Sang en une seule fois. Mais comme on le dira en parlant de la communion sous l'espèce du vin, les auteurs ne sont pas du même sentiment sur ce point, et Merati modifie à cet endroit ce qu'il enseigne ici.

5. Après avoir versé le vin dans le calice, le Prêtre rend la burette au servant : la rubrique ne l'exprime pas, mais elle le suppose. Tenant toujours le calice de la même manière, il fait un signe de croix sur la burette de l'eau en disant *Deus qui humanæ substantiæ*, et continue la prière. Gavantus donne, d'après Durand, la raison pour laquelle le Prêtre bénit l'eau (*Ibid.* l. *c.*) : « Aqua signifi-
« cat populum, benedictioneque eget cum cruce, ut Christo
« uniatur. »

6. Le Prêtre verse ensuite un peu d'eau dans le calice : « parum aquæ », comme s'exprime la rubrique : « Aqua modicissima admisceri debet, dit le concile de Florence. Gavantus commente ainsi cette rubrique : (*Ibid.* l. *f.*) : « Ita
« ex liturgia Jacobi, et ex decreto Alex. II. de Cons. Dict.
« II Cap. sacram.; imo ex traditione Christi in ultima
« Cœna... tam ut significetur fluxus sanguinis et aquæ ex
« latere Christi; ex Alexand. tum ut populus in Apoca-
« lypsi significatus per aquam, uniatur Christo; ex Cypr.
« tum ut fateamur in una persona Christi duplicem natu-
« ram; ex Niceph. tum ut significetur in vitam aternam. » Ces quatre motifs, ajoute le savant liturgiste, sont exprimés dans l'antienne *O sacrum convivium* : « Ex quibus illa
« quatuor patent, quæ in antiphona *O sacrum convivium*,

« idest ex duabus naturis Christus, memoria Passionis « ejusdem, gratia ex unione populi cum Christo, et pignus « æternæ vitæ. » Comme l'eau doit être mise en très petite quantité, il est d'usage, en plusieurs églises, de se servir d'une petite cuiller avec laquelle on prend dans la burette la quantité d'eau qu'on verse dans le calice. La S. C. a déclaré que cet usage pouvait être suivi : « usum parvi cochlearis non esse prohibitum. » (Décret du 6 février 1858. N° 5266, q. 4.) Les auteurs recommandent de remettre dans la burette l'eau qui serait restée dans la cuiller, puis d'essuyer la cuiller avec le purificatoire et de la déposer près du corporal ou près du voile du calice.

7. On peut ajouter à cette rubrique que le Prêtre fera bien, après avoir versé le vin et l'eau dans le calice, d'essuyer les gouttes qui se trouveraient sur les parois du calice, comme il résulte de cette réponse de la S. C. des rites. *Question.* « An Sacerdos debeat extergere purificatorio « guttas vini adhærentes lateribus interioribus cuppæ ca- « licis, quæ aliquando resiliunt dum præparatur ipsemet « calix? » *Réponse.* « Praxis extergendi calicem purifica- « torio magis congruere, et summopere laudabilem esse. » Décret du 7 sept. 1816. N° 4526. q. 28.) Cette pratique, comme on le voit, est très convenable, mais elle n'est pas obligatoire. Pour faire cette action, le Prêtre prend le purificatoire par le milieu avec l'index de la main droite, le retient avec le pouce, et essuie l'intérieur du calice du côté où il a versé le vin et l'eau. Telle est la manière indiquée par les auteurs.

8. Après avoir dit la prière *Deus qui humanæ substantiæ* et essuyé l'intérieur de la coupe, comme il vient d'être dit, le Prêtre revient au milieu de l'autel. La rubrique, sans l'exprimer d'une manière positive, le suppose, puisqu'au n° suivant il est dit que le Prêtre, étant au milieu de l'autel, fait l'oblation du calice.

9. Le Prêtre revient au milieu de l'autel, en laissant le calice du côté de l'épître, soit à la place où il se trouve, soit en le rapprochant un peu du corporal avec la main

gauche. Si l'autel est trop long pour qu'il puisse convenablement le prendre à la place où il a versé le vin et l'eau, il fera bien de le rapprocher. D'après Bauldry, le calice resterait à cette place (*Ibid.* Rub. V. note 1). « Imposita aqua in calice, Celebrans eum relinquit ibidem. » Plusieurs autres auteurs recommandent au Prêtre de ne pas porter le calice en revenant au milieu de l'autel. « Imposita aqua « in calicem, dit Castaldi (*Ibid.* c. V, n° 5), et finita ora- « tione prædicta, videlicet *Deus qui humanæ substantiæ*, « accipit calicem discoopertum; nova rubrica dicit *accipit* « *manu dextera calicem*, unde colligo, quod imposita « aqua in calicem, quem Celebrans in cornu epistolæ « tenebat, non debet accedere ad medium, ipsum defe- « rens, sed postquam ad medium accessit, debet dextera « accipere a cornu epistolæ. » Quarti donne la même règle (*Ibid.* n° 5). « Imposita aqua in calice, et finita oratione « *Deus qui humanæ*, redit Sacerdos ad medium altaris... » accipit calicem manu dextera. Non debet, accedens ad » medium, ipsum calicem deferre; sed postquam accessit, « debet dextera accipere calicem relatum a cornu epis- « tolæ. » Bisso dit la même chose, ajoutant toutefois qu'avant de quitter le coin de l'épître, le Prêtre approche de la main gauche le calice du corporal. Cette observation trouve son application toutes les fois que l'autel est trop long pour que le Prêtre puisse convenablement prendre le calice à la place même où il a versé le vin et l'eau, et Merati fait cette distinction. « Sacerdos, dit Bisso (*Ibid.* « § 40 i extersis guttis in calice, eumdem calicem ponit « prope corporale a parte epistolæ... junctis manibus ac- « cedit ad medium altaris, prosequitur orationem *Deus* « *qui humanæ substantiæ* si non sit terminata ; cum vero « pervenerit ad medium altaris... dextera accipit calicem « discoopertum. » Merati s'exprime comme il suit. « Ad « medium altaris accedens, non debet secum deferre præ- « dictum calicem; sed quia aliquando propter nimiam dis- « tantiam a medio altaris ad cornu epistolæ, a quo cali- « cem deberet assumere, cogeretur Sacerdos distendere

« nimis et ineleganter brachium dextrum; ideo stans ad-
« huc in cornu epistolæ, antequam illac discedat ut eat
« ad medium altaris, manu sinistra in nodo deprehendens
« calicem, deponit quidem illum in eodem epistolæ cornu,
« sed prope corporale. » Janssens fait la même observation (*Ibid.* n° 28). « Imposita aqua in calice, et finita ora-
« tione *Deus qui humanæ*... si nimis procul a corporali
« calix distaret, eum manu sinistra in nodo deprehendens,
« deponit proximius ad corporale; ac tunc accedit, junctis
« ante pectus manibus, ad medium altaris. » Falise, s'appuyant sur l'autorité des rubricistes, donne la même règle (*Ibid.*) : « Si le calice était trop éloigné du milieu de
« l'autel, il le prendrait de la gauche au nœud, et le
« rapprocherait du corporal. Alors, les mains jointes, il
« revient au milieu de l'autel. » M. de Herdt dit équivalemment la même chose (*Ibid.* n° 229). « Sacerdos calicem
« discoopertum in cornu epistolæ, sed prope corporale
« relinquens, manibus ante pectus junctis, ad medium
« altaris accedit. » Baldeschi, Mgr Martinucci et Mgr de Conny expriment d'une manière plus générale et plus positive que le Prêtre rapproche le calice du corporal. « Dipoi
« ritira lo stesso calice verso il corporale, » dit Baldeschi. (*Ibid.* n° 58). Mgr Martinucci dit aussi (*Ibid.* n° 69) : « Sinis-
« tra amovebit calicem versus corporale. » Mgr de Conny (*Ibid.* p. 141) : « Il rapproche le calice du corporal. »

10. Il a été dit dans la rubrique n° 3 que le Prêtre devra couvrir avec le purificatoire la partie de la patène qui est restée découverte, après avoir essuyé le calice. S'il devait le faire immédiatement après avoir essuyé le calice, il ne pourrait ni l'étendre pour recevoir les gouttes de vin et d'eau comme il est dit n° 3, ni s'en servir pour essuyer l'intérieur de la coupe, comme le conseille la S. C. des rites, suivant ce qui est dit n° 7. Il nous faut donc rechercher sur ce point la doctrine des rubricistes. Castaldi, suivi par Quarti, ne parle pas d'essuyer l'intérieur du calice : ces auteurs écrivaient avant le décret qui conseille cette pratique. Les autres auteurs y engagent, mais, à l'exception

de Baldeschi, Mgr de Conny et Mgr Martinucci, ils prescrivent de mettre le purificatoire sur la patène aussitôt après avoir essuyé les gouttes qui pourraient se trouver à l'intérieur. Ceci paraît un peu difficile quand l'autel est long, surtout si, comme l'enseigne Bauldry, le Prêtre ne rapproche pas le calice. L'auteur qui, comme nous l'avons vu, dit : « eum (calicem) relinquit ibidem », dit aussi (*Ibid.* Rub. IV, n° 2) : « Post abstersionem prædictam patenam « cooperiat purificatorio : » Quoi qu'il en soit, Baldeschi, sans l'exprimer d'une manière positive, suppose que le Prêtre revient au milieu de l'autel en tenant le purificatoire, car après les paroles que nous venons de rapporter, il ajoute : (*Ibid.*) « Si porta egli stesso in mezzo, coprendo » col purificatorio quella parte della patena, che rimane « scoperta. » Mgr de Conny dit que le Prêtre « en rete- « nant le purificatoire, retourne au milieu de l'autel ; » mais il n'indique pas la manière de le porter. D'après quelques auteurs modernes, le Prêtre retiendrait le purificatoire entre ses mains jointes. Cette manière de revenir à l'autel semble peu gracieuse, et la méthode indiquée par Mgr Martinucci est plus naturelle : le Prêtre reviendrait au milieu de l'autel en arrangeant un peu le purificatoire (*Ibid*) : « Purificatorium interea componens, veniet ad me- « dium altaris. »

11. Nous avons vu t. XXIII, p. 514, qu'il n'est pas prescrit de faire une inclination au mot *Jesus Christus* qui se trouve dans l'oraison *Deus qui humanæ substantiæ*. On peut cependant la faire, et plusieurs auteurs l'indiquent. « Ad verba *Jesus Christus*, dit Merati (*Ibid.* n° 10), Sacer- « dos inclinet caput versus crucem inclinatione minima- « rum maxima. » Janssens (*Ibid.* n° 23) et Cavalieri (*Ibid.* n° 35) disent exactement la même chose. Quant aux auteurs modernes, Falise (*Ibid.*) M. de Herdt (*Ibid.* n° 227) M. Hazé (*Ibid.* art. VII, n° 8) Baldeschi (*Ibid.* n° 57) et Mgr Martinucci (*Ibid.* n° 63) indiquent cette inclination ; les autres n'en parlent pas. Caron engage le Prêtre à attendre pour prononcer ce saint nom, qu'il ait essuyé les gouttes

et repris le purificatoire, il fait alors cette inclination avant de se mettre en mouvement pour aller à l'autel. On peut donc omettre cette inclination ; on peut aussi la faire au moment où l'on arrive naturellement à ces paroles ; rien ne s'oppose à ce qu'on attende le moment où l'on se dispose à revenir au milieu.

12. C'est au plus tard à ce moment, comme on le voit d'après ce qui vient d'être dit, que le Prêtre couvre avec le purificatoire la partie de la patène qui est restée découverte. Plusieurs auteurs insistent pour qu'il soit placé de manière que, s'il est plié en deux, comme il arrive ordinairement les extrémités se trouvent du côté du fond de l'autel. « Quod si purificatorium, dit Bisso (*Ibid.* § 39), ut « pro cooperienda patena sit plicandum, ejus extremitates « non respiciant Celebrantem, sed altare. » Merati dit textuellement la même chose (*Ibid.* n° 11.) Falise (*Ibid.*) et M. de Herdt (*Ibid.* n° 228) donnent la même règle ; M. Hazé, au contraire, fait placer les extrémités du côté du Prêtre (*Ibid.* n° 9) : « Si ut duæ extremitates purificatorii ver- « sentur circa extremitatem anteriorem corporalis. » Ni Baldeschi, ni Mgr de Conny, ni Mgr Martinucci n'indiquent la manière de placer le purificatoire. Ce point paraît donc libre.

V. Rubrique n. 5.

1. Après avoir versé le vin et l'eau dans le calice, comme il est dit ci-dessus, n. 3, et posé le purificatoire près du corporal, suivant ce qui est indiqué au même lieu, le Prêtre revient au milieu de l'autel, comme il est marqué n. 9. Il prend le calice qui se trouve du côté de l'épître, d'après la règle donnée au même lieu. « Accipit manu dextra calicem discoopertum, et stans ante medium altaris. » Avant de prendre le calice, le Prêtre pose la main gauche sur l'autel, en dehors du corporal, s'il n'est pas trop grand, suivant la règle donnée t. XLIV, p. 376. Plusieurs auteurs l'indiquent d'une manière positive. « Sinistra manu super altare posita, » dit Merati (*Ibid.* tit. VII, n. 12). » Cavalieri dit exactement la même chose (*Ibid.*

n. 36.) Janssens donne la même règle (*Ibid.* n. 28.) « Sinistram ponit super altare. M. de Herdt dit aussi (*Ibid.* n. 229) : « Ponit sinistram super altare extra corporale. » Baldeschi dit aussi (*Ibid.* n. 58) : Posata la mano sinistra sull'altare. » Mgr de Conny (*Ibid.* p. 141) : « Il pose la main gauche en dehors du corporal. » Falise (*Ibid.*) : « la main gauche étant posée sur l'autel. »

2. Le Prêtre prend alors le calice de la main droite par le nœud, de la main gauche par le pied, soutenant alors le calice élevé, il élève les yeux et récite la prière *Offerimus* tenant les yeux élevés pendant toute la prière. « Ipsum « (calicem) ambabus manibus elevatum tenens, videlicet « cum sinistra pedem, cum dextra autem nodum infra cup- « pans, intentis ad Deum oculis offert, dicens *offerimus tibi* « *Domine.* » Cette rubrique demande quelques explications. Le Prêtre arrive au milieu de l'autel tenant les mains jointes ou en arrangeant le purificatoire, comme il est dit au § précédent n. 10. Il pose d'abord la main gauche sur l'autel comme il est dit ci-dessus ; s'il tient le purificatoire, il le met près du corporal, comme il est indiqué au § précédent n. 10. Il prend alors le calice de la main droite par le nœud et le place devant lui ; pendant qu'il fait ce mouvement, la main gauche vient tenir le pied du calice, les quatre doigts en dessous et le pouce en dessus. Il tient alors le calice de manière que la coupe soit à la hauteur de ses yeux, ayant soin de le tenir au-delà de la place où se trouve l'hostie. Ces développements sont données par les auteurs. Castaldi qui, généralement, donne peu de détails, fait cette seule observation (*Ibid.* n. 7.) : « Et quia offerendo hostiam dicit « rubrica, ut eam usque ad pectus elevatam teneat, de « calice vero dicit simpliciter ut ipsum elevatum teneat, « non erit incongruum adnotare ut similiter ante pectus « elevetur, ita ut summitas calicis non excedat oculorum « Celebrantis altitudinem. » Gavantus se borne à dire que « le Prêtre doit tenir le calice de manière que la coupe ne se trouve ni au dessous de sa bouche ni au dessus de ses yeux, et fait remarquer la différence entre cette position

et celle qu'il prend pour tenir le calice à l'élévation (*Ibid.* l. *h.*) « Elevatum tenens ita ut cuppa calicis non excedat oculos, « neque sit infra os, ad differentiam elevati calicis conse- « crati. » Les autres auteurs, après les règles données pour le retour au milieu de l'autel, et la position de la main gauche, continuent de la manière suivante. Nous lisons dans Bauldry (*Ibid.* Rub. V, notes 1 et 2) : « Illum « (calicem) accipit cum pervenerit ad medium altaris, de « cornu epistolæ : tum enim illum offert utraque manu, « ut in rubrica ; Celebrans ita teneat calicem elevatum, ut « ipsius cuppa non excedat oculos, nequa infra os, ad « differentiam consecrati calicis elevati, teneat ergo illum « elevatum ante pectus. » Lohner dit exactement la même chose (*Ibid.* tit. V, l. *g.*) Bisso s'exprime en ces termes (*Ibid.* § 40.) : « Dextera accipit calicem discoopertum per nodum, « ac statim adjuncta etiam sinistra cum ambabus manibus « tenet elevatum, ita ut cum sinistra teneat per pedem, « dextera vero nodum infra cuppam, et ita calicem ele- « vatum (non supra oculos) offert. » Quarti donne en partie les mêmes règles (*Ibid.*) « Primo accipit calicem, « manu dextera... Secundo, ambabus manibus calicem « elevatum tenens, elevatum intellige usque ad pectus, ut « supra dictum est de hostia, ita ut summitas calicis non « excedat oculos, ad differentiam elevationis quæ fit « immediate post consecrationem, intentis ad Deum oculis « offert. » Merati, après les paroles rapportées ci-dessus, continue ainsi (*Ibid.* n. 12 et 13.) « Dextera, stans in medio « altaris, accipit calicem discoopertum per nodum ; cui « occurrens, dum est prope medium altaris, sinistra « manu, cum eadem manu accipit per pedem. Tenens « igitur Sacerdos calicem prædictum ambabus manibus « elevatum, ita ut sinistra teneat eum per pedem, dextera « vero per nodum infra cuppam, ita tamen ut calicis « cuppa non excedat oculos, neque sit infra os, seu infra « mentum Celebrantis. Verumtamen pes calicis tenendus « est non solum digitorum extremitatibus, sed manu et « digitis. » Janssens dit la même chose (*Ibid.* n. 28 et 29.)

« Per nodum accipit manus dextra calicem discoopertum, « et manens stans ante medium altaris, calici dum ad « medium alteris appropinquat, sinistra occurrit, qua « eumdem accipit ad pedem. Et hic ipsum calicem... « tenens... ita tamen ut ipsa calicis cuppa non excedat « oculos, ad differentiam elevationis calicis consecrati, « neque sit supra os vel mentum Celebrantis, intentis per « totam orationem..... oculis..... offert. » Cavalieri donne les mêmes règles (*Ibid.*) « Stans in medio altaris, dextra « accipit calicem per nodum, cui occurrens, dum est « prope medium altaris, sinistra manu, cum eadem « manu illum accipit et tenet per pedem, et non solis « digitorum extremitatibus. Illum autem elevatum tenet, « ut calicis cuppa non excedat oculos nec sit infra men- « tum Celebrantis, ideoque pes calicis elevetur ante ejus- « dem Celebrantis pectus. » Les auteurs modernes ne font que relater la doctrine des auteurs anciens. M. de Herdt s'exprime comme il suit (*Ibid.*) « Dextra calicem « ad nodum accipit, quem allatum ad medium altaris « accipit etiam sinistra ad ejus pedem, ita ut pollex sit « supra pedem et alii digiti infra eumdem; calicem ita « ambabus manibus tenens, eumdem linea recta supra « locum ubi deinde deponendus est, elevat usque ad « faciem, ita cuppa calicis non excedat oculos, neque sit « infra os aut mentum Celebrantis. » Baldeschi donne les « mêmes règles, mais avec moins de détail (*Ibid.*) « Prende « colla destra nel modo il calice, e incontrandola colla « sinistra nel piede, con ambedue le mani lo solleva in « modo, che la di lui sommita non ecceda gli occhi. » Mgr Martinucci fait prendre le calice de la main droite au-dessus du nœud (*Ibid.* n. 6.) « Calicem postea supra nodum « dextera sumet, apponetque sinistram ad pedem, ac « sustinens utraque manu elatum supra medium corporale, « ita ut calicis summitas oculos Celebrantis non excedat. »

Nota. Merati et Janssens permettent au Prêtre d'élever les yeux seulement au commencement de la prière, s'il avait besoin de la lire sur le canon. « Quod si esset

« legenda prædicta oratio, dit Merati (*Ibid.* n. 14), quia « forte Sacerdos ipsius oblitus fuisset, tunc sufficeret ele- « vare oculos initio orationis, et statim eos demittere, ut « super tabellam posset legere orationem prædictam. » Janssens dit : Intentis per totam orationem (nisi esset « legenda ex tabula) ad Deum oculis. » Cet auteur, comme on le voit, va plus loin que Merati, car il suppose que ceci peut se faire toujours et non pas seulement dans le cas où la mémoire du Prêtre viendrait à faillir, comme il peut toujours arriver, même pour les prières qu'on sait le mieux. L'*Offerimus* est une prière que le Prêtre doit savoir de mémoire, puisque la rubrique lui prescrit de tenir les yeux élevés. Le Diacre doit aussi la savoir, car, à la Messe solennelle, il la dit conjointement avec le Prêtre.

3. Après l'oblation du calice, le Prêtre trace un signe de croix avec le calice comme il l'a fait avec la patène après avoir offert l'hostie, et couvre le calice. Il dit ensuite la prière *In spiritu humilitatis* en observant ce qui est dit t. XLII, p. 380. Après cette prière, il élève les yeux et les mains en disant *Veni sanctificator*. Les cérémonies que le Prêtre doit alors observer sont suffisamment développées t. XLIII, p. 269 et t XLIV, p. 186 et 187. Remarquons seulement ces paroles de la Rubrique « elevans oculos, « manusque expandens. » L'élévation des yeux doit précéder celle des mains, qui doivent s'élever comme pour suivre les yeux. Le Prêtre semble réunir tous ses efforts pour attirer la bénéniction divine qui seule, par sa toute puissance, peut faire germer et mûrir dans l'Eglise de Dieu les fruits du saint Sacrifice qui se prépare. On aura donc soin d'enseigner aux jeunes lévites la manière d'exécuter cette cérémonie avec religion et sans cette précipitation qu'on regrette de voir trop fréquemment. Il fait ensuite un signe de croix sur le calice et l'hostie comme il est dit t. XLV, p. 479, en observant tout ce qui est dit au même lieu, p. 539 et suivantes.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

I. *Doutes proposés à la Cong. des Rites sur la récitation de l'office votif pendant l'octave d'une fête et sur les leçons du premier nocturne de la fête de St-Dominique.*

Hodiernus Redactor Kalendarii pro usu Diœceseos Ostien. et Veliternen. a Sacra Rituum Congregatione haec declarari humillime expetivit, nimirum :

I. Quotiescumque infra octavam alicujus festi eam habentis non occurrat Duplex vel Semiduplex, neque ullum Festum ad tramitem novarum rubricarum reponendum sit, fierine prorsus debet de Octava, aut licitum est recitare officium votivum respectivum prout ex Decreto Urbis et Orbis diei 5 julii vertentis anni indultum fuit?

II. In Festo sancti Dominici Confessoris, nuper a SS^mo^ Dn° Nostro Leone Papa XIII ad ritum duplicem majorem evecto, quaenam lectiones in primo Nocturno legendae sunt?

Et Sacra eadem Congregatio ad relationem infrascripti Secretarii sic rescribendum censuit :

Ad I. *Affirmative* ad primam partem; *negative* ad secundam.

II. Legendae sunt Lectiones de communi Confessoris non Pontificis secundo loco *Beatur vir*.

Atque ita declaravit, rescripsit ac servari mandavit die 13 Augusti 1883.

II. — *Résolution par la S. C. des Rites de plusieurs doutes concernant les offices votifs.*

Quum nonnulla oborta sint Dubia circa Indultum generale a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII datum per Decretum Sacrorum Rituum Congregationis sub die 5 Julii nuper præteriti quoad recitationem Officiorum Votivorum per annum loco ferialium, Sacra eadem Congregatio sui muneris esse censuit ea sedulo examini subjicere, atque exinde authenticam declarationem emittere.

Quapropter idem Sacer Ordo subsignata die ad Vaticanum in particulari cœtu coadunatus insequentia Dubia expendenla suscepit, nimirum :

I. An verba Indulti « Quoad privatam vero recitationem ad libitum singulorum de Clero » intelligenda sint de eis tantum, qui nullo canonico titulo ad chorum tenentur ?

II. An Statuta, de consensu Capituli, seu communitatis ab Ordinario approbato, recitatione Offficii Votivi, liceat quandocumque ab ea acceptatione recedere ?

III. An Indultum ipsum ita acceptari possit, ut quibusdam anni diebus de Feria aliis vero de Votivis Officiis in Chorali recitatione agi valeat ?

Emi porro ac Rmi Patres, omnibus accurate perpensis, sic scribere rati sunt.

Ad I. *Affirmative.*

Ad II. et III. *Negative* . Atque ita rescripserunt, declaraverunt ac servari mandarunt.

Die 10 Novembris 1883.

D. Cardinalis Bartolonius S. R. C. Præfectus.

Laurentius Salvati S. R. C. Secretarius.

Amiens. — Imprimerie ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Fuscien, 16.

SAINT THOMAS ET LE THOMISME

Saint Thomas et le Thomisme (1), tel est le titre d'une étude intéressante que vient de faire paraître M. l'abbé Lesserteur, professeur de théologie au séminaire des Missions Étrangères. Expliquons tout de suite ce titre et hâtons-nous de dire que les deux mots dont il se compose, n'expriment pas la synonymie que la consonnance des termes pourrait éveiller dans l'esprit du lecteur. Bien au contraire, et l'auteur nous prévient dans sa préface que le thomisme ne donne pas toujours ce que son nom promet, la doctrine de St Thomas. En voulez-vous une preuve frappante ? Prenez le système qui est le signe de ralliement de cette école, et vous le trouverez en flagrante opposition avec les principes et l'enseignement explicite du maître. Le but du travail que nous venons de lire est de montrer que la prédétermination physique ne coule pas des sources de la pure doctrine de l'ange de l'école. *Providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur*, disait naguère Léon XIII dans l'encyclique *Æterni Patris*. Ces paroles trouvent ici une heureuse application, et l'auteur qui les cite dans sa préface, aurait pu les inscrire au frontispice de son livre, car elles expriment l'idée de tout l'ouvrage, c'est-à-dire, un culte profond pour la doctrine de Saint Thomas et

(1) *Saint Thomas et le Thomisme* par E. C. Lesserteur, professeur de théologie, in-8° de 160 pages, 1883. Paris. V. Lecoffre.

quelque défiance à l'égard de certaines théories thomistes où le grand docteur n'a rien à voir. L'auteur nous montre en quelques lignes que nous nous plaisons à citer, quelle est la portée de cette distinction : « Il n'y a pas grand mérite, dans le moment présent, à se dire et à être *thomiste*, c'est-à-dire, à étudier St Thomas et à suivre ses principes, on est entraîné par le courant. Mais, si l'on remonte quelques années seulement en arrière, combien y avait-il de grands séminaires, surtout en France, où l'étude de St Thomas fût en honneur! Or, même à cette époque, les jésuites étaient au premier rang, parmi les champions du Docteur Angélique. On peut même dire que ce sont eux qui ont contribué le plus puissamment par l'organe du P. Liberatore, des rédacteurs de la *Civiltà cattolica*, du P. Kleutgen, du P. Cornoldi, du P. Mazzella et autres, à préparer le magnifique mouvement de restauration des doctrines thomistes, qu'il est donné à notre époque de contempler. Et l'on voudrait, après cela, faire passer cette école pour *antithomiste*! Cela ne nous paraît pas équitable. Que l'on dise qu'au XVIe siècle l'école thomiste se scinda en deux grandes branches, l'école *moliniste* et l'école *bannésienne*, soit! mais il n'est pas conforme à la vérité historique d'attribuer à la seule branche bannésienne le titre de thomiste, et de donner à l'autre branche un nom par lequel elle semble être constituée en adversaire de St Thomas. »

Voilà une franche déclaration et une réclamation légitime qui nous paraissent sans réplique. Pourquoi en effet la dénomination de thomiste, disons mieux, de disciple de St Thomas ne s'étendrait-elle pas à tous les théologiens qui s'inspirent de sa doctrine et se rallient sous l'égide de son nom glorieux? De quel

droit imposerait-on à ceux qui ambitionnent ce titre, des systèmes auxquels le saint docteur est demeuré étranger, quand il ne les a pas condamnés d'avance ?

Or la prédétermination physique est, croyons-nous, une de ces théories que l'opinion trop crédule persiste à attribuer à St Thomas sur les affirmations non contrôlées de l'école thomiste. Comme ce système touche à deux questions principales : le concours divin et la science divine considérés par rapport aux actes libres de la creature, M. l'abbé Lesserteur se propose d'éclaircir sur ces deux points la vraie doctrine de St Thomas, et de la dégager des ombres dont certains interprètes l'ont obscurcie. L'auteur que vingt-cinq ans d'étude ont familiarisé avec les ouvrages du saint Docteur, se trouve préparé à ce travail; les nombreux documents qu'il réunit et rapproche, sont de nature à produire sur l'esprit du lecteur une profonde impression. Après avoir parcouru ces abondantes et lumineuses citations, on se demande comment les Bannésiens ont pu rompre avec St Thomas sur une question aussi nettement définie ; on se demande surtout comment ils ont pu invoquer son autorité en faveur d'un système dont il avait expressément condamné d'avance les principes et réfuté les arguments.

Il ne reste pour s'en convaincre qu'à parcourir les deux parties de cet ouvrage. La doctrine du maître et les théories des disciples sur le concours et la science de Dieu que l'on y rapproche et confronte, présentent les caractères d'une opposition manifeste et d'une flagrante contradiction.

I.

Le Concours divin d'après St Thomas et Bannès.

Quelle est, dans l'exercice de la liberté humaine, la part d'action qui revient à Dieu? quelle est celle qui revient à l'homme ? Voilà le point à élucider dans la question présente.

D'après la théorie de St Thomas sur la liberté humaine et sur le concours divin, théorie exposée et prouvée jusqu'à l'évidence par des textes clairs et nombreux, la conciliation se fait sans préjudice de la liberté humaine et sans amoindrissement du domaine de Dieu. Or, comme on va le voir, le Saint Docteur entend ces deux choses dans le sens le plus rigoureux et le plus absolu. — Et d'abord la liberté ne dit pas seulement l'absence de toute contrainte venant du dehors, mais l'absence de toute nécessité qui serait subie au dedans, qui exclurait le choix et qui nous enlèverait le domaine propre des actes délibérés. La liberté humaine est une faculté, qui se détermine à son gré et jouit en présence des divers objets qui la sollicitent, d'une indifférence parfaite au sens actif du mot. Si l'on rapproche tous les textes, où est nommée cette noble faculté, il sera facile de se convaincre qu'elle apparaît toujours et partout identique à elle-même, couronnée des prérogatives que le sens commun lui reconnaît et que la philosophie proclame. Si telle est la nature de la volonté humaine, on se demande quelle place peut rester au concours divin dans la production de l'acte libre. — Dieu y opère à un double titre : il opère dans la volonté, comme auteur de la puissance d'agir, et comme

conservateur de cette puissance au moment où elle agit. Voilà certes une intervention réelle, positive, que l'on ne peut révoquer en doute et qui est un véritable concours à l'exercice de la faculté. On l'appelle *concours médiat* et on le concilie assez facilement avec la liberté. Mais Dieu intervient plus directement dans la production de l'acte, car il meut la faculté, lui donne le branle et l'applique à l'action. Nous avons ici un concours plus intime que l'on appelle le *concours immédiat.* Là réside la difficulté : c'est en effet ce dernier concours qu'il s'agit de concilier avec la liberté. Quelle que soit la solution du redoutable problème considéré en lui-même, nous osons dire que la pensée de St Thomas est nette et catégorique et qu'elle se montre dans un jour complet. Ce qui nous frappe surtout, c'est sa préoccupation constante d'éviter toute explication qui compromettrait le libre exercice de la volonté. — Dieu est le moteur immuable, le moteur universel. Tout ce qui se meut reçoit de ce premier moteur un mouvement nécessaire et efficace. Les causes secondes ne peuvent produire un seul mouvement dont elles n'aient reçu l'impulsion première. Les causes libres elles-mêmes subissent cette loi qui s'étend à toutes les créatures. Nous voici au nœud de la difficulté ; pour la résoudre, il faudra démêler, dans une même faculté, l'élément nécessaire qui vient de Dieu, et l'élément contingent et variable qui vient de l'homme. Nous arrivons à une distinction fondamentale dans la doctrine de St Thomas et qui revient fréquemment sous sa plume. — La volonté est à la fois nature et faculté libre. — Nature, elle a son objet nécessaire ; faculté libre, elle possède le choix des différents biens vrais ou apparents, et des moyens qui les procurent ; — nature, elle éprouve une inclination

irrésistible au bonheur; faculté libre, elle produit à son gré tel ou tel acte sous l'aiguillon de cet insatiable désir. Donc un mouvement nécessaire, inhérent à la nature de la volonté, intrinsèque à cette faculté, est le principe même et la substance des mouvements libres de la volonté. Tout le mouvement vient de Dieu et les déterminations et la direction du mouvement vers tel ou tel objet vient de la liberté, qui s'en empare et le fait sien. Donc, comme nature, la volonté est déterminée *ad unum*, le bien en général, son objet nécessaire ; comme faculté libre elle se meut à son gré dans la sphère de son objet naturel, et se détermine à poursuivre le bien dans tel ou tel objet qui en offre la réalité ou l'apparence. Donc Dieu demeure moteur suprême dans la sphère des causes libres aussi bien que dans celle des causes nécessaires, mais il s'adapte à la nature de chacune d'elles, et il communique à la faculté qu'il meut, une impulsion qui n'altère en rien le caractère propre de son activité. Essayons de rendre sensible cette doctrine par une comparaison qui nous paraît assez juste. Un navire poussé par un vent favorable entre à pleines voiles dans le port et passe sans danger à travers des écueils nombreux. La force qui pousse le navire au terme de sa course est le vent, qui remplit la voile, et tout le mouvement en avant lui doit être exclusivement attribué ; la direction, qui trace un chemin sûr à travers les obstacles, vient de la main qui tient la barre, et qui s'empare de l'impulsion reçue et la fait sienne. Ainsi la substance d'un mouvement peut venir d'une cause nécessaire et la détermination de ce mouvement provenir d'une cause libre, qui lui imprime sa dernière modalité, et le mouvement doit être en définitif imputé à la cause intelligente.

En lisant les textes de Saint Thomas que nous venons d'analyser, on voit dès le début se préparer la conciliation du concours divin et de la responsabilité humaine, car c'est le terme où tend constamment la démonstration, et ce but nous ne le perdrons jamais de vue sous la direction de l'Ange de l'École. Il en va tout autrement quand on chemine en compagnie des Bannésiens. Les partisans de la Prédétermination physique commencent par sacrifier la liberté humaine, et si, dans la suite de leur exposition, le nom en subsiste encore, il est difficile d'y voir autre chose qu'un vain nom et une réminiscence illusoire dont on désespère de ressaisir la réalité évanouie.

L'action par laquelle Dieu concourt aux actes libres de l'homme se règle sur des décrets antécédents, qui en tracent de toute éternité l'exercice dans le temps. Il y a donc des décrets éternels, décrets prédéfinissants, en vertu desquels toutes nos actions, dit Bannès, — au moins les bonnes, disent ses disciples, — sont de toute éternité prédéfinies, prédéterminées et par conséquent inexorablement arrêtées.

Remarquez que ces décrets sont absolus et efficaces : absolus, c'est-à-dire, indépendants de toute condition contingente et du libre consentement de l'homme; efficaces, c'est-à-dire que réellement et efficacement les causes secondes ne produiront dans le temps que les actes, non pas seulement prévus, mais antérieurement prédéfinis, prédéterminés et décrétés.

Dans le temps, en effet, la prémotion physique assure la réalisation rigoureuse du programme divin. Cette prémotion est un influx déterminant de la cause première, reçu non dans les effets immédiatement, mais dans les causes elles-mêmes. Nous admettrions facilement cet influx reçu immédiatement dans la cause,

s'il n'était prédéterminant. Nous consentirions même à l'appeler prémotion physique et à clore le débat, qui ne porterait plus que sur des appellations arbitraires. Reste à savoir si les causes sous l'influx divin peuvent ne pas agir dans le sens prédéfini. Évidemment non. La prémotion physique s'y oppose aussi bien par le but qu'elle doit atteindre, que par sa nature intime et son action déterminante. Elle doit en effet réaliser l'exécution rigoureuse et minutieuse des décrets, par conséquent elle appliquera la volonté à l'action par un influx qui la détermine dans le sens prédéfini. De plus, si nous analysons l'action divine, la Prémotion physique communique à la cause libre l'activité actuelle, la meut non seulement par la proposition d'un objet qui l'attire, ni par la persuasion qui la sollicite, — car vous n'avez là qu'une action extrinsèque ou morale, — mais elle meut physiquement, activement, intimement, elle l'applique à l'action, la détermine en lui donnant cette activité dernière que l'action suit aussitôt. Peut-être, après avoir reçu cette impulsion, la volonté peut-elle encore ne pas agir. Dans ce cas la prémotion divine ne serait plus prédéterminante et laisserait dans la cause une indétermination, dont les Bannésiens ne veulent pas entendre parler. Il leur répugne d'admettre que, sous l'action divine, la volonté puisse se déterminer sans avoir été prédéterminée, puisse d'elle-même passer de la puissance à l'acte particulier sans une motion spéciale du concours divin. Il ne reste plus, pour sauver la liberté d'un acte qui a tous les caractères de la nécessité, que la célèbre distinction du sens composé et du sens divisé, que nous renonçons à expliquer, comme nous avons renoncé à la comprendre dans la question présente.

Après avoir lu ce double exposé, incomplet sans

doute dans un si rapide examen, mais que des textes nombreux mettent en lumière, l'esprit rapproche naturellement les explications de saint Thomas et celles des Bannésiens ; on remarque aussitôt les caractères opposés qui les distinguent. D'un côté on essaie une explication, de l'autre on accumule mystère sur mystère; là on sent que Dieu en pénétrant de son action les libres déterminations de la volonté laisse toujours l'homme dans la main de son propre conseil; ici c'est une force fatale et irrésistible qui supplante et anéantit la liberté humaine, et n'en laisse subsister que le vain nom et la notion incohérente; — là enfin l'idée que chacun se fait de sa responsabilité subsiste sans se démentir un seul instant; ici elle s'embarrasse toujours davantage dans mille subtilités inintelligibles. Il est naturel de conclure de l'impression opposée qu'on éprouve en confrontant les deux systèmes, qu'il y a divergence et opposition entre les principes dont ils s'inspirent, et que par conséquent le thomisme bannésien ne découle pas de la source qui épanche la vraie doctrine de saint Thomas.

Après cette comparaison générale, M. l'abbé Lesserteur poursuit le rapprochement et en vient à des confrontations de détail du plus piquant intérêt. C'est dans cette suite de parallèles que les connaisseurs, si je puis ainsi parler, éprouveront les plus vives jouissances. L'auteur prend une à une les principales propositions, qui soutiennent le système Bannésien, et les réfute par autant de répliques de St Thomas. Nous nous contenterons d'indiquer les grandes lignes par quelques exemples.

Les Bannésiens admettent que la volonté est *physiquement* déterminée *ad unum*, et ils doivent l'admettre. Or St Thomas signale sans cesse cette détermination

ad unum, comme le caractère constant d'une cause fatale et d'un effet nécessaire. Je sais que les Bannésiens s'ingénient à expliquer comment un même acte peut être à la fois nécessaire et libre. Ceci importe peu à la question, si d'après St Thomas il répugne absolument qu'un acte, qui a les caractères de la nécessité, puisse encore être appelé et réputé libre. Nous ne traitons pas en ce moment un point de métaphysique, mais le débat se réduit à récuser l'autorité dont les thomistes se prévalent.

Les Bannésiens reviennent sans cesse sur le domaine absolu de Dieu et sur la dépendance totale et absolue de la volonté humaine, ils insistent sur l'action divine envahissant la cause seconde et agissant par elle dans chacune de ses déterminations. Nous ne voyons plus dans la volonté humaine qu'un instrument inerte, sans activité propre et sans initiative. Il n'y a plus lieu de parler du domaine de nos actes. Or St Thomas insiste particulièrement sur ce domaine, et en fait une prérogative qui place l'homme infiniment au-dessus des êtres inférieurs. D'après lui, plus une créature approche de Dieu et s'élève dans l'échelle des êtres, plus est grand l'empire qu'elle acquiert sur ses opérations, moins elle est inclinée et déterminée par Dieu. Pourquoi? parce que la prérogative de Dieu est de n'être déterminé par aucun autre et de se déterminer soi-même, et que la cause intelligente, en participant de cette perfection souveraine, devient plus apte à s'incliner et à se déterminer par sa propre activité.

Dieu n'est en aucune manière cause du mal moral. Tous l'admettent, mais tous ne l'expliquent pas avec le même succès. St Thomas, grâce à la distinction que nous connaissons déjà, de la volonté considérée comme nature et comme faculté libre, dégage les re-

sponsabilités d'une façon plausible. Qu'il s'agisse des actes bons ou des actes mauvais, les actes délibérés demeurent au compte de l'homme et lui sont imputables. La ligne de démarcation, tracée par St Thomas, entre ce qui est immédiatement déterminé par Dieu et ce qui provient immédiatement de la cause seconde, ne s'efface plus. Grâce à cette explication, je sens et je comprends que si la dernière détermination de l'acte vient de mon libre arbitre, l'acte lui-même porte l'empreinte de ma personnalité, engage ma responsabilité et reste finalement à ma charge. Mais si et la substance et la dernière détermination de l'acte viennent de Dieu, si la cause première non seulement agit avec moi, mais encore agit par moi, je me demande ce qui m'appartient en propre, ce qui peut m'être imputé dans mes opérations, puisque mon rôle se réduit à la passivité d'un instrument docile, susceptible d'être mû et d'avoir conscience de l'impulsion reçue, mais incapable de se mouvoir, et qu'en définitive je ne suis la cause de rien.

D'après les Bannésiens la libre volonté ne peut jouir d'aucune indétermination, car sous l'action divine elle est déterminée dans la moindre de ses opérations et sans ce concours elle ne peut se déterminer à rien. Or St Thomas admet que la volonté, au moment de l'action, c'est-à-dire au moment où elle est sous l'influence du concours divin, possède une triple indétermination, indétermination par rapport à l'objet, indétermination par rapport à l'acte, et indétermination par rapport à la subordination des différents moyens.

De ce principe, il suit que la volonté peut par elle-même passer de la puissance à l'acte. Or pour les Bannésiens c'est là le pont infranchissable et, à leur sens, ce passage constitue une impossibilité, car il

suppose que la volonté peut se déterminer. Eh bien, tout cela répugne si peu à St Thomas qu'il y recourt fréquemment et qu'il en suppose toujours la possibilité. Passer par soi-même de la puissance à l'action, du repos au mouvement, se déterminer, mais c'est là le seul moyen de montrer qu'on est libre ; mais Dieu lui-même est libre, parce qu'il n'est pas déterminé par un autre, ni fatalement déterminé par une nécessité intrinsèque à un dessein plutôt qu'à un autre, et qu'il se détermine lui-même à son gré : mais la créature raisonnable est libre, parce qu'elle participe de cette divine prérogative; mais enfin c'est par là que les natures intelligentes se distinguent des êtres privés de raison. « D'après l'ordre établi par Dieu, dit St Thomas, celles-là agissent volontairement et par elles-mêmes ; les autres au contraire n'agissent qu'en vertu d'un mouvement imprimé par l'opération divine. » Donc il y a dans la créature raisonnable certains actes qui ne sont pas *immédiatement imprimés* par l'opération divine, que n'entraîne fatalement aucune prémotion physique, que ne prédéfinit efficacement aucun décret absolu, et que ne détermine *ad unum* aucun influx de la cause première.

II.

La Science divine par rapport aux futurs libres.

La divergence entre St Thomas et les Bannésiens s'accentue encore davantage sur le terrain de la science divine, quand il s'agit d'expliquer la connaissance des futurs libres.

Dieu connaît les choses créées en lui-même et non dans une image ou détermination quelconque venant

du dehors. Tous tombent d'accord sur ce principe. Mais comment Dieu connaît-il en lui-même les êtres finis ? Ici les disciples sont encore convaincus d'infidélité aux principes du maître.

Tous les Bannésiens en effet répondent avec une parfaite unanimité que Dieu connaît en lui-même, comme dans leur cause suprême, les créatures et leurs opérations. La prescience divine s'explique par le principe de causalité. Nous n'avons qu'à nous rappeler, pour nous en convaincre, les décrets prédéfinissants; car toutes les causes secondes, qu'elles soient nécessaires ou libres, sont déterminées absolument et efficacement dans l'ensemble et dans le détail de leurs opérations. L'infaillibilité de la prescience s'explique par son efficacité, et celle-ci ne peut s'expliquer que par l'intervention de la volonté souveraine atteignant nécessairement ses fins. Je comprends sans difficulté la certitude de la science divine, mais je renonce à expliquer le mystère de la liberté. Que l'on mette à la torture l'esprit le plus docile et le plus résigné, il avouera que selon votre système Dieu connaît les actes libres dans les décrets, comme des effets dans leurs causes, qu'il les prévoit sûrement, comme l'astronome lit dans les données actuelles de la science une éclipse future : il accordera que dans ces conditions une science est infaillible parce qu'elle repose sur des prémisses certaines et que les actes prévus sont des conséquences nécessaires; mais il ne pourra jamais convenir que de tels effets soient encore libres. Pourquoi ? parce que dans votre hypothèse en me parlant de liberté, non seulement vous m'imposez un mystère qui me surpasse, mais une impossibilité qui répugne à ma raison, une association d'idées qui s'excluent, une alliance de termes qui se contredisent ; vous

réunissez dans un seul concept formel les deux notions opposées de nécessité et de liberté. Or l'esprit humain ne peut accorder cela sans abdiquer et sans se renier lui-même.

Aussi St Thomas recourt-il à un autre principe de solution, quand il s'agit d'expliquer en Dieu la science des êtres contingents, et au lieu d'un rapport de causalité il fait intervenir un rapport de similitude et de conformité qui n'influe en rien sur la nature de l'objet. La connaissance des êtres contingents, qu'ils soient passés, présents ou futurs, est appelée *science de vision*. C'est donc par l'analogie non d'un maître souverain qui veut et ordonne, mais d'un spectateur qui voit et contemple, que nous devons nous représenter la prescience divine. St Thomas admet que Dieu connaît en lui-même les choses créées, car s'il les connaissait par des images ou déterminations venant des objets, il serait dans un état de dépendance qui répugne à la souveraine perfection. Il les connaît dans son essence infinie, raison éminente, image parfaite et distincte de tous les êtres, vaste miroir où se reflètent tous les degrés de la perfection créée. Le saint docteur se sert sans cesse d'expressions empruntées à cet ordre d'idées et parle de ressemblance, d'image, de forme intelligible, de représentation intellectuelle et enfin de vision, qui est le nom même réservé à cette science. Du reste, toute sa pensée peut se résumer en ces quelques lignes que nous empruntons à l'un des passages cités : « L'intelligence divine ne connaît par aucune autre image que par son essence ; mais aussi son essence est la ressemblance de toutes choses. Il suit donc de là que la conception exprimée par l'intelligence divine, par le fait qu'elle se connaît, c'est-à-dire le Verbe Divin est non seulement

la ressemblance de la nature divine connue, mais encore de tous les êtres dont l'essence divine est la ressemblance. Ainsi donc par une seule image intellectuelle qui est l'essence divine, et par une seule expression intellectuelle qui est le Verbe Divin, Dieu peut connaître un grand nombre de choses distinctes. » Comme on le voit, l'infinité de la science des choses créées est expliquée par l'étendue et l'immensité d'une connaissance, qui embrasse tous les degrés de perfection réalisés dans la création ; mais il n'est pas question d'une souveraine puissance, qui meuve les choses créées à l'exécution de ses inexorables décrets et les fasse entrer dans des idées formulées d'avance.

La théorie que nous venons d'exposer, se prête facilement à la science des choses présentes ; mais dès qu'il s'agit des futurs contingents, une difficulté surgit aussitôt. Comment Dieu peut-il connaître en lui-même les libres déterminations de la volonté humaine qui ne s'accompliront que dans un avenir lointain ? Il était ici naturel de recourir aux décrets prédéfinissants et de trancher le nœud de la difficulté par une solution qui se présente si facilement à l'esprit.

Or St Thomas recourt encore à un principe bien différent, et dit que Dieu voit les choses futures comme présentes, et, après cette assimilation, il enseigne que la science des futurs libres est un cas particulier de la science de vision. — Bien que les termes de la connaissance divine soient successifs, la connaissance elle-même n'implique aucune succession. La science infinie est une vision éternelle et immuable : éternelle, elle existe tout entière à la fois, domine les lois de la durée successive, se porte présentement sur

tous les évènements qui se pressent dans la suite des temps; immuable, nous la devons concevoir parfaite et absolue en elle-même indépendamment des faits qui se déroulent sous nos yeux, et qui sont actuellement présents à Dieu de toute éternité.

La vraie et unique solution, consiste aux yeux de St Thomas, à dégager la science divine des conditions de la durée mobile, qui affectent les termes successifs de son objet, et à la placer en dehors et au-dessus de la série des choses futures qu'elle contemple dans une lumière immuable : « celui qui se trouve au nombre des passants, dit le St docteur, ne voit que ceux qui marchent devant lui; placez-le en dehors de la série, il verrait tous les passants à la fois. » Dégagée des imperfections inhérentes à nos connaissances, la prescience divine est une science qui contemple son objet actuel. La prévision déduit l'avenir du présent qui les renferme, et implique un raisonnement; la vision perçoit l'objet dans sa réalité. En Dieu, il n'y a pas prévision dans la rigueur du terme, mais simple vision des choses de l'avenir, qu'elles découlent de causes nécessaires ou de causes libres. Ce n'est pas dans la cause présente que Dieu voit l'effet futur, mais cause et effet, malgré l'intervalle qui les sépare, sont également présents pour la science divine, qui les perçoit l'une et l'autre dans le fait de leur existence. Donc la prescience, non plus que la science du présent, n'impose aux êtres libres ni contrainte, ni nécessité d'aucune sorte; au contraire elles supposent logiquement ces êtres avec les caractères qui leur conviennent, et les connaît suivant leur nature respective qu'elle n'altère en rien. C'est à juste titre, dit Boèce, que l'on dit la providence de Dieu et non la prévidence (prévoyance), parce que Dieu ne prévoit pas, mais

voit dans le miroir de son éternité les choses futures et lointaines, comme s'il était lui-même placé au loin. Du haut d'une montagne élevée, le spectateur signale l'apparition d'un astre encore invisible aux habitants de la plaine. Ce qui est pour ceux-ci un évènement futur est déjà pour l'observateur un fait accompli. Ainsi du sommet de son éternité Dieu contemple en quelque sorte dans leur réalité présente la suite des évènements mystérieux, que des siècles encore éloignés revêleront aux générations futures.

C'est par une sorte d'omniprésence de Dieu à tous les instants de la durée que doit s'expliquer la prescience divine, et St Thomas exclut positivement en plusieurs endroits la connaissance des futurs libres par la connaissance des causes, qui est une manière de connaître toute conjecturale, à moins qu'il ne s'agisse de causes et d'effets nécessaires.

Reste une dernière objection. St Thomas n'a-t-il pas enseigné expressément que la science de Dieu est la cause des choses créées et n'a-t-il pas apporté à l'appui de cette proposition ces paroles de St Augustin : « Ce n'est pas parce qu'elles existent que Dieu a connu toutes ses créatures, et celles qui sont spirituelles et celles qui sont corporelles, mais c'est parce que Dieu les a connues qu'elles existent. » ? Ces paroles détachées du contexte pourraient faire illusion, mais l'illusion dure peu, et pour la faire tomber il suffit de parcourir l'article de St Thomas, il suffirait même de lire jusqu'au bout la phrase de St Augustin.

Qu'entend St Thomas par la causalité de la science divine ? Il entend dans ce passage et autres semblables que la science divine, loin de dépendre des créatures, leur est antérieure et a concouru à leur

production. La science de Dieu, dit-il, est par rapport aux créatures ce que la science de l'ouvrier est par rapport à son œuvre. Il s'agit évidemment de l'idée exemplaire, du type, du modèle, qui brille dans l'intelligence et dirige la volonté dans l'action. Ainsi envisagée, la science divine peut être appelée cause des choses créées, la cause exemplaire qui éclaire la cause efficiente dans la production des êtres contingents. St Thomas fait observer que si la science préside à la création, c'est à la volonté divine que l'on doit, à proprement parler, attribuer la vraie causalité. En tous cas, ce rapport spécial de causalité de la science exemplaire ne peut se vérifier qu'à l'égard des choses qui proviennent immédiatement de Dieu, et non à l'égard des effets de toutes les causes secondes. Car, entre cette science et les opérations des causes secondes, il y a un double intermédiaire : la volonté divine, qui réalise l'idée exemplaire, et les causes secondes elles-mêmes, qui produisent immédiatement l'effet. Si celles-ci sont libres, Dieu ne peut connaître leurs opérations ni dans la cause exemplaire qui dirige la volonté divine, ni dans la volonté divine elle-même qui a créé l'agent libre, mais qui n'a pas déterminé dans quel sens il se porterait. Puis donc que les futurs contingents et libres proviennent de la science de Dieu par l'intermédiaire des causes secondes, et que celles-ci peuvent s'écarter de la forme et du modèle proposés par l'idée exemplaire, il s'ensuit que ce n'est pas dans cette lumière que Dieu connaît les libres déterminations des causes intelligentes. Force est donc de revenir à la science de vision, telle que nous l'avons expliquée plus haut, et de renoncer à la science absolue et efficace des décrets prédéterminants.

Au cours de cette étude nous nous sentions souvent entraîné à confirmer par des textes chacune de nos affirmations ; c'eût été reproduire l'ouvrage que nous analysons et sortir du cadre de notre travail. Nous pouvons toutefois déclarer en terminant que si nous nous sommes abstenu de citer, nous avons eu constamment sous les yeux les textes de St Thomas, et les lecteurs qui consulteront les documents allégués nous rendront le témoignage que nous n'avons ni forcé la note, ni abusé du droit d'interprête. Nous emportons de ce travail la conviction profonde que l'on ne peut, sans faire violence à la vérité, invoquer St Thomas pour couvrir le Bannésianisme d'un si haut patronage. Quand il s'agit d'abriter sous l'autorité d'un si grand maître un système contesté, il ne suffit pas d'apporter quelques textes rares et douteux, de rassembler dans l'intérêt de la cause quelques lambeaux mal assortis et d'établir l'identité de doctrine sur une similitude de termes : c'est là un rapprochemen superficiel d'où l'on ne peut rien conclure. Si de plus ce système se tient comme celui de Bannès, tous d'une pièce et avec une rigueur qui ne permet pas de le remanier, il doit cadrer dans son ensemble et dans ses parties essentielles avec la doctrine dont on veut l'appuyer, Or, nous l'avons vu, c'est par ses principes fondamentaux et par les traits qui constituent son originalité, que le Bannésiamisme heurte et contredit l'enseignement du Docteur Angélique. N'est-ce pas en effet sur les notions du concours et de la science de Dieu, c'est-à-dire au cœur même du système, que nous avons signalé une divergence et une opposition manifestes. Nous ne prétendons pas que les Bannésiens n'aient pas usé d'un droit légitime en essayant une explication nouvelle de la prédestination, ni que les

thomistes ne puissent sur aucun point s'écarter des leçons du maître; mais nous prétendons que, s'ils peuvent le faire sans encourir nos blâmes, ils ne peuvent plus dans ce cas nous parler au nom de St Thomas, ni opposer à ceux qui les combattent une autorité qui ne les couvre plus. Nous sommes loin de condamner à l'immobilité les disciples d'une si grande école, à laquelle tous les théologiens catholiques doivent se rallier plus que jamais; nous estimons au contraire qu'à la lumière d'une si belle doctrine, ils peuvent progresser et porter plus loin les conquêtes de la science sacrée. Ce n'est pas là contredire les principes d'un maître, mais prouver par les faits leur vérité inaltérable et leur inépuisable fécondité. Mais nous croyons que le Bannésianisme, loin de constituer un progrès de ce genre, va à l'encontre des principes qu'il prétend appliquer ; nous pensons que proposer une semblable théorie comme une forme obligée du Thomisme, c'est troubler dans sa source une doctrine qui doit demeurer intacte et inviolable, supérieure aux vues de parti et accessible à tous dans sa pureté primitive.

Nous estimons que M. l'abbé Lesserteur en mettant aux mains des admirateurs de St Thomas cette riche moisson de documents précieux, a fait une œuvre utile et opportune : utile, car il importe toujours dans l'étude d'un auteur qui fait autorité, de savoir si à côté du texte original il existe une interprétation irrécusable, et nous savons par ce recueil qu'on ne la trouve pas toujours dans l'école Thomiste; opportune, car nous sommes témoins en ce moment d'un retour heureux à St Thomas, et nous pensons que ce mouvement serait incomplet, s'il aboutissait à certain Thomisme et que sur des questions importantes il pourrait entraîner loin du but que l'on se propose d'atteindre.

Nous applaudissons à l'ardeur avec laquelle les séminaires reviennent à l'étude de la Somme Théologique et des œuvres de l'incomparable docteur; nous applaudissons à la renaissance de la philosophie et de la théologie scolastiques trop longtemps oubliées en France; nous saluons dans ces symptômes heureux un réveil de la science sacrée, un gage de relèvement et un signe d'espérance au milieu de tant de ruines intellectuelles et morales. Nous nous permettrons toutefois de formuler un vœu et d'exprimer un désir: c'est qu'en fait de Thomisme, l'autorité du Saint Docteur puisse seule faire loi et que son grand nom couvre également toutes les écoles catholiques qui s'inspirent loyalement de ses principes et de son enseignement, que sans passer par aucun monopole tous puissent aller directement s'abreuver à la source vive, d'où jaillit la pure doctrine de l'Ange de l'école : *Sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur* (1).

P. Le Tallec, S. J.

(1) Nous renvoyons pour l'étude approfondie de cette controverse au remarquable travail, publié récemment par le P. Th. de Régnon : *Banès et Molina* Histoire-Doctrines-Critique Métaphysique. Un vol. in-12, 366 pages. (Oudin, rue Bonaparte, 51, Paris.)

LES

HONORAIRES DES MESSES

Pour traiter cette question importante dans tous ses détails, nous la diviserons en trois sections où nous parlerons des messes manuelles ou non fondées, des messes de fondation et des messes de paroisse.

Section I.

LES MESSES MANUELLES OU NON FONDÉES

Chapitre I.

Origine des honoraires de messes.

Les honoraires des messes, tels que les fidèles les offrent aujourd'hui, ne sont qu'une transformation des offrandes en nature en usage dans les premiers siècles de l'Eglise. Il nous faut donc étudier ces offrandes, et dans le Nouveau Testament, et dans les Pères de l'Eglise, et enfin dans la pratique des premiers siècles.

Art. I. — Doctrine du Nouveau-Testament sur les Offrandes

1° Dès le commencement de sa vie publique, le Sauveur déclara que c'était aux fidèles à pourvoir à

l'entretien des ministres de l'Évangile : « *Dignus est enim operarius cibo suo* (1). » Il dit, il est vrai, à ses apôtres : « *Gratis accepistis, gratis date.* » Mais c'était pour les prémunir contre l'avarice, sans vouloir pour cela décharger les fidèles du devoir qui leur incombait de nourrir leurs pasteurs.

2° L'apôtre saint-Paul est plus explicite ; il revendique hautement pour les apôtres et les disciples le droit de recevoir des fidèles ce qui est nécessaire à leur subsistance (2). Il ne veut pas lui-même jouir de ce droit, et il préfère pourvoir à ses besoins par un travail manuel (3), mais il a soin de faire remarquer aux Thessaloniciens que c'est une concession volontaire, que son droit n'en reste pas moins intact et qu'il a voulu donner l'exemple du travail à quelques hommes désœuvrés. Les mêmes motifs n'existant pas pour les Philippiens, il accepte leurs offrandes. Dans son épître à Timothée, il réclame une part plus abondante dans les offrandes pour les prêtres qui se font remarquer par leur zèle à annoncer la parole de Dieu. « *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina* (4). » « Quæ verba, disent les interprètes, de sustentatione largiori intelligenda sunt. »

Cette doctrine fut comprise des premiers chrétiens. Quand les hommes apostoliques parcouraient les villes et les campagnes, dépourvus de tout, selon la recommandation du Sauveur (5), ils trouvaient chez les premiers disciples le couvert et la nourriture. Quelques

(1). Matt. X. 10.
(2). I. Cor. IX. 7-11.
(3). II. Thess. III. 6.
(4) I. Timot. V. 17.
(5). Mat. X. 7-10.

personnes plus dévouées s'attachaient même à leurs pas, comme on avait fait autrefois pour N. S. (1), et les servaient assidûment ; d'autres, après avoir vendu leurs propriétés, en apportaient le prix aux apôtres. La seconde épitre de Saint Clément aux Vierges, nous donne de touchants détails sur l'empressement qu'apportaient les disciples du premier siècle à ce devoir sacré. Dans les siècles suivants, les moyens employés par les fidèles pour s'acquitter de leur obligation ont varié, mais l'obligation est restée entière, reconnue et acceptée de tous.

Art. II. — Doctrine des Pères de l'Église sur les offrandes

Tous enseignent que les fidèles doivent fournir à l'entretien des ministres des autels. Ils comparent les chrétiens aux plaines et aux collines qui reçoivent la pluie de la doctrine et doivent rendre en retour le foin des biens temporels : « Accipe pluviam et da fœnum, dit Saint-Augustin. Etenim ista omnia quæ ecclesiæ ad necessitatem servientium Deo dantur a divitibus, quid sunt nisi fœnum? Debetur pluviæ fructus, debetur servo cibus, sicut Dominus ait, manducate quæ ab ipsis sunt (2). » Le grand évêque exhorte les fidèles à prévenir les désirs des prêtres et à ne pas attendre qu'ils sollicitent. Il fait remarquer que la nourriture n'est pas le prix des soins spirituels : « Unde vivitur, necessitatis est accipere, charitatis est præbere, non tanquam venale sit evangelium, ut illud sit pretium ejus, quod sumunt qui annuntiant, unde vivant. Si

(1) Luc. VIII. 3.

(2) S. Aug. *In expositione Ps.* 146. n. 16 et 17.

enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt. Accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Deo (1). »

Les offrandes nécessaires à l'entretien des ministres sacrés se faisaient ordinairement à l'autel, de la manière que nous expliquerons : d'où vient cette expression fort usitée parmi les Pères : *Clerici de altario vivunt.* Personne n'en était dispensé, pas même les pauvres : « Clerici de altario vivunt ; mihi quasi infructuosæ arbori securis ponitur ad radicem, si munus ad altare non defero. Nec possum obtendere paupertatem, cum in Evangelio anum viduam, duo, quæ sibi sola supererant, æra mittentem in gazophylacium laudaverit Dominus (2). »

Ceux qui se refusaient à ce devoir étaient regardés comme inférieurs aux juifs et accusés de vouloir tromper Dieu. Ceux, au contraire, qui y étaient fidèles, attiraient sur eux et sur leurs familles la bénédiction céleste.

Voilà l'enseignement : étudions la pratique.

Art. III. — Pratique des premiers siècles.

1° Durant plusieurs siècles, ce fut la coutume universellement admise que, quiconque assissait à la messe et voulait participer par la communion au sacrifice, devait apporter la matière du sacrifice, c'est-à-dire le pain et le vin (3). Tous étaient soumis à cette loi, les pauvres et les moines, aussi bien que les

(1) S. Aug. *De pastoribus* (in Ezech. C. 34) Cap. 8.
(2) S. Jérom. Ep. XIV.
(3) S. Justin. Apot. I. n° 65.

riches et les empereurs. Aussi saint Cyprien fait-il de vifs reproches à une femme riche qui avait communié sans avoir présenté le pain et le vin. Tout d'abord l'assistance à la sainte messe étant quotidienne ainsi que la communion, les offrandes le furent aussi. Mais la foi se refroidit et l'on en vint à n'offrir plus que le dimanche. Le second concile de Macon, en 585, décréta que tous, hommes et femmes, chaque dimanche, présenteraient le pain et le vin, et il décerna des peines contre les négligents (1).

2° On offrait le pain et le vin pour le sacrifice, et diverses autres choses encore, suivant les coutumes locales. « Il n'est permis d'offrir à l'autel, disent les canons apostoliques, que des épis et des raisins nouveaux, de l'huile pour les lampes, des parfums, c'est-à-dire l'encens, dans le temps que se fait l'oblation sacrée. Les prémices des autres fruits seront portés à la maison de l'évêque et des prêtres, et non pas offerts à l'autel. Il est de règle que l'évêque et les prêtres en fassent part aux diacres et aux autres clercs (2). »

3° Pour ce qui devait servir à l'autel, on ne se contentait pas d'apporter ce qui était strictement requis pour la matière du sacrifice ; chacun donnait suivant ses facultés : les riches d'abondantes provisions, les pauvres ce qu'ils pouvaient. Le vin était présenté dans des amphores, et les pains enveloppés d'un linge d'une éclatante pureté étaient déposés en forme de croix soit sur l'autel, soit sur une table placée à peu de distance (3). On ne consacrait qu'une petite partie du

(1) Harduin Col. Conc. III, p. 461.
(2) Can. des Apôtres, can. 4 et 5.
(3) D. Martène.

pain et du vin apportés, pour distribuer aux communiants ; on en bénissait une autre partie pour ceux qui ne communiaient pas (1) ; le reste était pour l'évêque, les prêtres et les clercs.

4° Comme les offrandes se faisaient durant la messe et qu'elles se rapportaient ordinairement à la consécration, ceux-là seuls pouvaient offrir, qui pouvaient participer au saint sacrifice : on refusait donc les offrandes des hérétiques, des pénitents et des catéchumènes.

6° Les offrandes destinées spécialement à l'entretien du clergé ne passaient pas toujours par l'église ; assez souvent on les portait directement à la maison de l'évêque ; et pour quelques unes c'était une loi de ne pas les présenter à l'autel. Elles étaient partagées entre tous les membres du clergé, comme le disent les canons des apôtres, mais non par égales portions. Si les offrandes àvaient été faites à l'autel de l'église cathédrale, la moitié était destinée à l'évêque ; il n'avait droit qu'au tiers ou au quart de celles faites dans les paroisses (2). Les laïques n'avaient aucun droit à ces offrandes (3).

7° Il y avait dès lors dans l'esprit des fidèles qui offraient, l'intention de retirer un profit plus considérable du sacrifice, soit pour eux, soit pour les fidèles défunts, et, à cause de cela, il faisaient autant d'offrandes qu'ils voulaient recommander de défunts à la prière du prêtre (4). De son côté le prêtre avait un souvenir spécial pour tous ceux qui avaient participé à l'offrande. Dans la liturgie romaine, il priait deux fois pour eux,

(1) Concile de Nantes, 658. Can. 9.
(2) I. Concile d'Orange, 511. C. 14 et 15.
(3) Cap. II, a. D. Carol. Imp. C. 814, Cap. 12.
(4) Walafrid Strabon, *de rebus eccl.* C. 22.

la seconde fois avec la mention spéciale de leurs noms. Quand l'offrande avait été considérable, les bienfaiteurs étaient inscrits sur les diptyptes et leurs noms étaient publiés du haut de l'ambon par le diacre, ou bien récités à voix moyenne au célébrant pour qu'il pense à prier pour eux, ou bien encore les listes qui les contenaient, étaient déposées sur l'autel pendant le sacrifice.

8° Outre les offrandes faites en nature, les fidèles déposaient souvent de l'argent dans des troncs destinés à le recevoir, pour être ensuite distribué, par les soins de l'évêque, aux pauvres de la cité : or, au témoignage de saint Cyprien, les clercs avaient part à ces distributions, parce qu'ils étaient regardés comme pauvres. Dans les messes offertes pour les défunts, comme on ne communiait pas, au lieu d'offrandes en nature, on déposait l'argent sur l'autel, coutume que Saint-Augustin n'approuvait pas : il eut préféré le voir distribuer aux pauvres. Les auteurs ont fait remarquer que la coutume de présenter de l'argent se généralisa à mesure que la coutume de la communion fréquente diminua. Le nombre des communiants étant beaucoup moindre, il fallait moins de pains, et les offrandes en argent étaient d'un emploi plus facile pour les ministres.

Ce sont ces diverses coutumes qui ont fait naître l'usage des honoraires de messes. Ce sont même déjà des honoraires. Primitivement on ne veut que fournir au clergé des moyens d'existence ; et, comme les prêtres vivent en communauté, les offrandes se font à la communauté plutôt qu'aux individus. Plus tard les fidèles désirent une application spéciale pour eux des fruits du sacrifice, d'ailleurs les messes sont plus nombreuses et les prêtres ne vivent plus aussi rigou-

reusement en communauté ; on arrive à présenter au célébrant, pour lui seul, une offrande en nature ou en argent.

A quelle époque se fit ce changement? Mabillon place au VIIIe siècle l'origine des honoraires pour la messe. Thomassin, Van Espen et Benoît XIV sont du même avis (1). Cette assertion est contredite par un certain nombre d'auteurs, qui pensent qu'au VIIe, au VIe, au Ve et même au IVe siècle, on retrouve la trace d'offrandes spéciales faites à des prêtres déterminés, pour s'assurer le fruit du sacrifice. Ils vont jusqu'à dire qu'au temps de Justinien les fondations pour les défunts étaient fréquentes (2).

Une telle pratique pouvait donner lieu à des soupçons de simonie, et elle prêta certainement occasion à un grand nombre d'abus privés ; les conciles s'élevèrent contre les abus et les condamnèrent, mais ils respectèrent la coutume.

Chapitre II.

Légitimité des honoraires.

Article I.

« Les sacrements de la loi nouvelle, dit Saint Thomas, sont éminemment spirituels, dans le sens qu'ils sont cause de la grâce spirituelle, qu'on ne peut estimer à prix d'argent, et il répugne à sa nature qu'on

(1) Thom. *Discipl.* Part. III, l. I. c. 71, n° 8 ; Van Espen *Jus eccl. univ.* p. II, sect. I, tit. 5; Cap. 5, n° 2 ; Benoît XIV, *De Synod. d.* V, 8, 5.

(2) P. Berlendi. *Diss. th. de oblat.* et Binterim.

ne la donne pas gratuitement. Mais ces sacrements sont dispensés par les ministres de l'Eglise, que le peuple doit soutenir, d'après ces paroles de l'Apôtre : *Ne savez-vous pas que les ministres des choses saintes se nourrissent de ce qui est offert dans le temple, et que ceux qui servent à l'autel ont part à ce qui s'offre sur l'autel* (1) ?

« On doit donc dire que recevoir de l'argent *pour la grâce spirituelle* des sacrements, c'est un crime de simonie qu'aucune coutume ne peut excuser, parce que la coutume ne peut pas préjudicier au droit naturel et divin. Par argent, on entend ici tout ce dont la valeur peut s'apprécier en numéraire, comme le dit Aristote (2). Mais il n'y a ni simonie, ni péché à reçevoir quelque chose pour l'entretien de ceux qui administrent les sacrements du Christ, conformément aux règlements de l'Église et aux coutumes approuvées. Car on ne reçoit pas ce secours comme un payement, mais comme une solde nécessaire. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles : *qui bene præsunt presbyteri* (3), la Glose dit qu'en récompense des sacrements qu'ils dispensent, les ministres reçoivent du peuple ce qui est nécessaire à leur entretien (4). »

« Il faut répondre au *second* que le prêtre ne reçoit pas d'argent en payement de la consécration de l'Eucharistie ou de la messe qu'il doit chanter, car ce serait une simonie, mais il le reçoit comme moyen de subsistance, ainsi que nous l'avons dit (5). »

Rien de plus précis n'a été dit sur cette question.

(1) I Corinth. IX, 13.
(2). *Eth.*, lib. IV, cap. I.
(3) I Tim. V.)
(4) S. Thom. 2ª 2ᵉ, qu. 100, art. 2.
(5) S. Thom. ibid.

et saint Alphonse n'a fait que reproduire la Somme de saint Thomas.

Le docteur Angélique établit deux choses : 1° que les honoraires destinés pour l'administration des sacrements sont légitimes et 2° qu'ils ne constituent pas un pacte simoniaque.

I. Les honoraires des messes sont légitimes, en ce sens que le prêtre a un droit pour les exiger de ceux qui ont demandé l'application de la messe, auquel droit correspond un devoir pour les fidèles de les verser.

Le prêtre, en effet, consacre sa vie au bien spirituel des fidèles : il a donc un droit strict à ce qu'ils pourvoient à son entretien. Cette obligation découle pour les fidèles et du droit naturel et du droit positif divin : la possession de biens patrimoniaux ne change rien à son caractère, ni à sa rigueur.

Bien que, dans les premiers siècles de l'Église, les fidèles aient pourvu à l'entretien des ministres d'une autre manière, toutefois une coutume, qui a force de loi aujourd'hui, qui a été approuvée par l'Église et qui doit être maintenue par les évêques, établit que quiconque voudra jouir des fruits de la messe, devra verser l'honoraire entre les mains du célébrant, à moins que celui-ci ne consente à une remise purement volontaire. Le pape Innocent III a approuvé cette coutume, en prescrivant aux évêques de réprimer ceux qui voudraient l'abolir (2). Le Concile de Trente a fait de même, indirectement du moins. En condamnant les mauvaises coutumes, il permet de conserver celles qui sont louables. « In primis quod ad avaritiam pertinet, cujusvis generis mercedum conditiones, pacta,

(2) Cap. 42. *De Simon.*

et quidquid pro novis missis celebrandis datur, nec non importunas et illiberales eleemosynarum exactiones potiusquam postulationes, aliaque hujusmodi quæ a simoniaca labe vel certe a turpi quæstu non longe absunt, omnino prohibeant (1). »

a) Les honoraires des messes sont-ils dus *ex justitia* ? S. Alphonse répond affirmativement (2) : *Unusquisque enim quoi in commodum alterius se occupat, debet ex justitia ab eo suatentari, ex illo Lucæ* 10 : Dignus est operarius mercede sua. *Ita communiter DD.* » Toutefois, comme certains canons ont établi que le ministre ne pouvait rien exiger, mais qu'il devait se contenter d'accepter des offrandes purement volontaires, Ch. Ferrari essaie de concilier ces dispositions avec les autres canons que nous avons cités et la doctrine des théologiens. Lorsque la coutume est établie de donner des honoraires, le célébrant peut les demander, et s'il éprouve un refus il s'adressera à l'évêque, qui contraindra la personne à les verser. Il ajoute : « Parochos non debere nec posse has oblationes tanquam ex justitia debitas prætendere, ne avaritiæ aut simoniæ suspicionem incurrant, et laicos ex charitate et post judicium Episcopi etiam ex justitia ad eas oblationes subministrandas teneri, ne, ut loquitur (Innocentius III), *sub prætextu canonicæ pietatis, et ex fermento hæreticæ pravitatis consuetudinem infringant erga sanctam Ecclesiam pia devotione fidelium introductam* (3). »

b) Le prêtre qui a des biens patrimoniaux, ou un bénéfice suffisant à son entretien, pourra-t-il accepter

(1) Sess. XXII. Decret de observ.
(2) S. Alph. III, n 55.
(3) Ch. Ferrari, Summa Inst. Can. t. II, n. 593.

les honoraires des messes ? Plusieurs auteurs l'ont nié, appuyés sur ce principe que les honoraires sont destinés à l'entretien du ministre; comme il y est pourvu d'une autre manière, la raison de les recevoir ou de les exiger n'existe plus. Mais l'opinion commune permet à tout prêtre, quelles que soient ses ressources, de recevoir et même d'exiger, de la manière que nous avons expliquée, les honoraires des messes qu'il célèbre, parce que telle est la coutume de l'Église, et que tout ouvrier est digne de récompense : *Quis suis stipendiis militat unquam* (1).

c) Un prêtre peut-il refuser de dire une messe qui lui est demandée, sous prétexte que les honoraires ne lui seront pas versés ?

Les saints canons défendent d'une manière générale aux prêtres de refuser leur ministère par la raison que certaines personnes ne présenteront pas une offrande. « Ipse vero parochus, dit à ce sujet Ch. Ferrari, propter negatam oblationem cavere diligenter debet ne munere suo impedimenta fictitia apponat, sicut illum severe monet citatus Pontifex (Innocent III) (2), et præcipue ne unquam hac de causa ministerium suum recuset (3) » Les canonistes entendent cette défense des actes du ministère *nécessaires*, et non pas des actes surérogatoires, comme est l'application de la messe; toutefois ils voient là une manifestation de l'esprit de l'Église.

Les canonistes reconnaissent aussi à l'évêque le pouvoir de commander à ses prêtres l'application de la messe aux mariages et aux sépultures des pauvres

(1) I Corinth. IX. S. Alph. l. VI. n. 317.
(2) Cap. 42 de Simonia.
(3) Ch. Ferrari, *Summa Inst.* n. 593.

qui n'ont pas les ressources suffisantes pour faire célébrer la messe.

Enfin, ils enseignent que si le prêtre a promis la messe, il est tenu de la dire à titre de fidélité. Il est à remarquer que ces promesses, surtout si elles s'adressent à des étrangers, sont généralement conditionnelles, au moins dans l'intention de celui qui les fait. Fussent-elles de véritables promesses, elles n'obligeraient ordinairement que sous peine de péché véniel, à moins d'une intention positive de s'obliger sous peine de péché mortel (1).

En dehors de ce cas, l'application de la messe n'est pas obligatoire pour le prêtre qui n'a pas reçu d'honoraires. Fera-t-il bien de l'appliquer ? on ne peut pas en douter, surtout en faveur des pauvres. C'est d'ailleurs le désir de l'Église, au moins pour la sépulture.

On lit au Rituel romain, au titre de la sépulture : « Illud, quantum fieri poterit, retineatur, ut missa præsente corpore defuncti pro eo celebretur antequam sepulturæ tradatur. » Il n'y a là qu'un désir manifesté, comme l'enseigne Benoît XIV. Ce savant théologien ayant à traiter cette question dans les *Institutiones* et dans son traité de *Sacrificio Missæ* s'abstient d'imposer cette charge aux curés.

La Sacrée Congrégation des Rites a rappelé dernièrement cette disposition du Rituel romain et son caractère de simple conseil, dont l'exécution est vivement demandée.

« Dub. 1. Utrum missa de *Requie* in die obitus, præsente corpore, sit præceptiva, etiamsi nulla eleemosyna ad hanc missam celebrandam persolvatur ?

« Dub. 2. Et quatenus affirmative, utrum possit ap-

(1) Gury-Dumas, t. II, n. 270.

plicari pro aliis quam pro defuncto paupere, præsente ejus corpore ?

Resp. Ad I. Ubi nulla viget specialis obligatio, attendendum est monitum quod habetur in Rituali Romano de exequiis circa initium, nempe quod antiquissimi est instituti, illud, *quantum fieri poterit*, retineatur : ut missa seu missæ, præsente corpore defuncti, licet pauperis, pro eo celebrentur antequam sepulturæ tradatur.

Ad. II. Provisum in primo, videlicet missa etiam pro quolibet defuncto paupere, quantum fieri poterit, applicanda est (1). »

Un écrivain fait remarquer à ce sujet, qu'on doit encourager les prêtres qui, le pouvant, procurent aux pauvres ce suffrage si salutaire, ou qui du moins font tous leurs efforts pour que l'application du sacrifice soit faite aux frais de la masse des pauvres, ou d'une pieuse confrérie, ou des aumônes des fidèles recueillies dans les troncs placés dans l'Église pour cet effet, ou du moins de quelques personnes charitables. Les prêtres sont obligés d'exercer les œuvres de charité corporelle et spirituelle ; or, quelle plus admirable charité que celle d'appliquer à un pauvre le fruit moyen du saint sacrifice ?

d) Lorsque le gouvernement demande la célébration d'une messe dans toutes les paroisses à l'occasion de la mort d'un personnage important, cette messe doit-elle être appliquée au défunt, bien qu'aucun honoraire ne soit donné pour cette fin?

Dans la pratique ordinaire les prêtres ne se croient pas obligés à appliquer cette messe, vu qu'ils ne

(1) S. Cong. des Rites, 2 sept. 1871.

reçoivent pas d'honoraires et que l'intention du gouvernement est suffisamment remplie par les cérémonies externes. D'ailleurs les évêques seuls auraient le droit d'imposer l'application du sacrifice ; or, telle ne semble pas être leur pensée (1).

Si toutefois les évêques avaient l'intention d'imposer l'application de la messe, ce précepte serait obligatoire *sub gravi*, même pour une seule messe (2).

II. L'acceptation des honoraires ne constitue pas un pacte simoniaque. Il y aurait simonie si l'honoraire était donné comme *prix* de la messe et du travail essentiellement inhérent au sacrifice ; il n'est que le *stipendium sustentationis*, comme parle saint Alphonse.

Nous parlons du travail essentiellement inhérent au saint Sacrifice, ce que les auteurs appellent *labor intrinsecus;* parce que, quand il y a un travail extrinsèque et accidentel, comme de dire une messe dans une chapelle éloignée, où à une heure avancée, à un autel désigné, il est permis de recevoir, et même d'exiger, une somme d'argent pour prix de ce travail extrinsèque (3).

a) Les honoraires de messes peuvent-ils faire licitement l'objet d'un pacte, sans qu'il y ait simonie? Quelques auteurs pensaient que toutes sortes de pactes au sujet des honoraires de messes étaient défendus par les saints canons et, en particulier, par le concile de Trente, qui ordonne aux évêques de prohiber *cujusvis generis mercedum conditiones, pacta, et quidquid pro missis novis celebrandis datur*. Toutefois De Lugo et saint Alphonse de Liguori

(1) Craisson, *Manuale totius juris.*, n. 3,519).
(2) S. Alph. l. VI, n. 317, infin.
(3) S. Alph. l. III, n. 55. Jaugey. *De virtutibus cardin.* p. 423.

interprètent ce passage de conventions qui s'élèveraient au-dessus du tarif fixé par l'évêque (1).

Les honoraires, disent-ils, étant dûs *ex justitia* pour l'entretien du prêtre, rien ne s'oppose à ce qu'ils fassent l'objet d'une convention. Saint Alphonse ajoute aussitôt : *Ceterum in hujusmodi pactionibus, quantum fieri potest, scandala caveri debent.*

b) Y aurait-il simonie à célébrer principalement à cause de l'honoraire? — S. Alphonse discute longuement cette question et il rapporte les diverses opinions des théologiens sur ce sujet. Il adopte l'opinion qui ne voit pas de faute de simonie dans cette intention, à moins qu'il n'y ait aussi intention de vendre l'application de la messe à prix d'argent. Toutefois il ajoute qu'il serait difficile d'excuser de péché véniel le prêtre qui aurait principalement en vue l'honoraire, à cause de l'indécence qu'il y a à rapporter les choses spirituelles aux choses temporelles (2).

D'autres auteurs sont plus sévères : ils accusent de péché mortel le prêtre qui dirait la messe principalement à cause de la rétribution. Si la fin principale était d'honorer Dieu par le saint Sacrifice et que la rétribution ne fût qu'un accessoire qui engageât le prêtre à célébrer, ils n'y verraient qu'une faute vénielle. En certain cas, il n'y aurait aucun péché véniel; ce serait quand le prêtre a de justes motifs de se conduire de la sorte, par exemple s'il le fait parce que l'honoraire est nécessaire à sa subsistance (3).

Les théologiens modernes sont communément moins sévères. *Nec ulla labe maculatur, qui accepto*

(1) S. Alph. l. VI, n. 320, Dub. 4.
(2) S. Lig. l. III, 55.
(3) *Nouv. dict. de Théol. mor. par l'abbé Philip.* v° Honoraire).

stipendio ad celebrandum determinatur, licet alias sacrum fuisset omissurus; tunc enim non ratione stipendii, sed obligationis adimplendæ movetur (1).

Article II

En règle générale, tout prêtre peut recevoir un honoraire pour l'application déterminée de sa messe, à moins qu'il ne la doive déjà à titre de justice, soit en vertu d'un bénéfice, soit en vertu d'une charge.

I. Nous disons *en règle générale*, parce que des lois peuvent défendre de recevoir un honoraire. Nous trouvons deux de ces lois dans le droit canon : la première se rapporte à la messe de binage en général, et la seconde aux messes permises, au jour de Commémoraison des Fidèles défunts, aux prêtres d'Espagne et de Portugal.

a) Tout prêtre qui dit une messe de binage, à l'exception des messes de Noël, ne peut recevoir aucun honoraire. Cette loi ecclésiastique, dont il est difficile de déterminer l'origine, est aujourd'hui en pleine vigueur, et le Saint-Siège tient à son observation. Cependant pour des raisons spéciales, il y a dérogé par des indults particuliers, et a permis aux prêtres qui disent une seconde messe, de recevoir un honoraire pour son application; mais, dans presque tous les indults, on remarque la clause que l'honoraire sera versé intégralement pour une bonne œuvre, ordinairement déterminée, et qu'il ne profitera pas au célébrant, Néanmoins, on cite quelques indults autorisant des prêtres pauvres à garder pour eux l'honoraire des messes de binage.

(1) Gury-Dumas, t. II, n. 370; Gabriel de Varceno, *de Euch.* cap. 3.

Quand l'honoraire doit être donné pour une bonne œuvre, il n'est pas permis au célébrant d'en conserver une partie, même pour le cas où cet honoraire serait supérieur au tarif diocésain, à moins que cet excédant n'ait été donné pour favoriser le célébrant, ou à raison d'un travail extraordinaire. Dans l'un et l'autre cas, il semble nécessaire que le donateur ait eu l'intention spéciale qne l'excédant de son offrande profitât au célébrant (1).

Malgré cette défense de recevoir un honoraire pour la seconde messe de binage, le célébrant qui n'a pas deux messes de paroisses à acquitter est toujours libre de son intention ; il peut donc célébrer la messe pour qui il veut. On s'est demandé si, à raison de cette messe offerte gratuitement à une intention particulière, il pourrait accepter, comme expression de la reconnaissance, une offrande purement gratuite, qu'il n'aurait pas exigée, mais qui lui serait spontanément présentée par ceux qu'il a obligés.

Rien ne s'y oppose, croyons-nous. Ce qui est défendu c'est de recevoir un honoraire pour la seconde messe. Or, par honoraire il faut entendre une somme d'argent, ou toute autre chose estimable à prix d'argent, offerte et acceptée à *titre de justice*, en retour de l'application de la sainte messe. Conséquemment, il n'est pas défendu de recevoir l'estime et la reconnaissance pour l'aumône spirituelle faite par l'application de la messe.

Quand aux services et aux présents, s'ils ne procèdent que de la reconnaissance spontanée de ceux pour lesquels le prêtre a offert sa seconde messe, on ne saurait les confondre avec un honoraire. Il lui est licite de les agréer.

(1) Cf. S. C. C. du Concile, 31 janvier 1880.

Mais s'il y avait du côté des personnes qui offrent ces services (nous les supposons estimables à prix d'argent) ou ces présents, la pensée que le prêtre désire recevoir ainsi une compensation de l'honoraire qu'il a refusé de recevoir en argent, ou si le prêtre laissait entendre que, ne pouvant accepter d'argent, il agréera volontiers ces services ou ces présents, ce serait un honoraire véritable. Il ne pourrait en conscience l'accepter ou le retenir.

Si la disposition intéressée ne se trouvait que dans l'esprit du prêtre, qui spéculerait intérieurement sur la reconnaissance de ses paroissiens, sans pourtant leur en rien laisser apercevoir, nul doute qu'il ne fît un péché. Mais pourrait-il recevoir ou retenir ce qui est, pour les fidèles qui l'offrent, une reconnaissance spontanée, et pour lui un gain voulu et recherché *ex industriâ ?* Nous le pensons, par cette raison que son péché purement intérieur ne change pas la nature de l'offrande qui lui est faite, et ne le fait pas tomber lui-même sous le coup de la loi ecclésiastique qui défend de recevoir un second honoraire. Mais on pourrait, avec quelque probabilité, soutenir le contraire, en se basant sur ce que la prohibition annule la volonté par laquelle il ferait sienne la chose qui lui est offerte. A cette raison, on répond que cette volonté, si elle ne vaut comme intention de réaliser un gain, vaut du moins comme volonté d'accepter le don gratuit. Et rien n'indique que l'Église ait voulu atteindre ainsi l'intention purement interne que le prêtre pourrait avoir de faire un gain.

b) L'Espagne et le Portugal sont soumis à une législation particulière par rapport aux messes du jour des Trépassés. En vertu d'une coutume antique en vigueur

dans certaines parties de l'Espagne, tous les religieux de ces provinces pouvaient dire trois messes en ce jour, et les prêtres séculiers deux seulement. Ils avaient les uns et les autres la libre disposition du sacrifice et pouvaient recevoir autant d'honoraires qu'ils célébraient de messes. Benoît XIV, à la demande des princes, étendit le privilège à toutes les provinces d'Espagne et de Portugal, et, en même temps, il l'augmenta en permettant à tous les prêtres, réguliers ou séculiers, de dire trois messes. Mais il voulut que les messes nouvelles qu'il permettait fussent dites, non pas à une intention particulière, mais pour tous les fidèles défunts, et il défendit de recevoir une offrande pour ces messes (1).

« Applicationem autem missarum hoc nostro indulto concessarum, tertiæ nimirum a sacerdotibus secularibus in regno Aragoniæ, secundæ vero ac tertiæ ab omnibus existentibus in aliis regionibus hoc decreto comprehensis, jussimus fieri, non quidem pro aliquo peculiari defuncto, sed pro omnibus fidelibus defunctis in genere.»

« Ideoque deillis, qui ante hoc tempus in Aragoniæ Regno duas vel tres respective Missas prædicta die celebrantes duas vel tres eleemosynas accipiebant, nihil innovandum censemus. Iis vero, qui in posterum in eodem Regno tertiam Missam vigore præsentis Indulti celebrabunt, justis de causis ac sub pœnis inferius dicendis districte prohibemus, ne pro ipsa Missa ullam eleemosynam accipere præsumant, sicut etiam iis, qui in aliis locis hoc eodem Indulto comprehensis, secundam tertiamque Missam celebrant, simili ratione ac sub iisdem pœnis præcipimus atque jubemus, ut nonnisi unam accipiant eleemosynam, videlicet pro prima Missa dumtaxat.»

(1) Const. *Quod expensis* du 21 août 1746.

II. Sauf les cas exceptés que nous venons de signaler, le prêtre peut disposer de son intention et recevoir un honoraire. Il n'y a pas de difficulté pour cette règle générale. Cependant les auteurs examinent trois cas particuliers : la première messe que le prêtre nouvellement consacré célébre avec l'évêque qui vient de le consacrer, les trois messes imposées par l'évêque aux nouveaux prêtres après l'ordination, enfin les trois messes de Noël.

1° *La messe de l'ordination.* La Croix ne permet pas au prêtre qui vient d'être ordonné de recevoir un honoraire pour la messe qu'il célébre avec l'évêque. Mais Benoît XIV est d'un avis différent, et il apporte comme preuve la conduite des prêtres du rite grec, qui célébrent avec l'évêque et reçoivent cependant un honoraire (1).

2° *Les trois messes imposées par l'évêque à l'ordination.* Nous ne parlons de ces messes qu'au point de vue de l'honoraire. Or, d'après saint Alphonse, il est permis au prêtre nouvellement ordonné d'appliquer ces trois messes à une intention spéciale et de recevoir un honoraire; ce que demande le pontife, c'est la célébration de trois messes selon le rite des messes votives et de la messe de *Requiem*, mais non l'oblation du saint sacrifice à son intention (2).

3° *Les messes de Noël.* La permission de recevoir un honoraire pour les messes de Noël repose sur une coutume générale et non sur une loi précise. « Quum ubique fere receptum sit, dit Benoît XIV, ut in solemnitate Nativitatis Domini pro tribus missis, tria recipiantur charitativa stipendia... (3). »

(1) S. Alph. lib. VI, n. 829, Benoît XIV, de sacrif. mis. l. , 16, n. 10.
(2) S. Alph. VI, n. 829.
(3) Const. *Quod expensis*, 21 août 1746.

Chapitre III.

Détermination des honoraires des messes.

1. Les honoraires des messes sont déterminés soit par la coutume du diocèse, soit par une loi syndodale, soit par un décret épiscopal. « *Quantitas eleemosynæ et justa ejus taxa, dit Suarez, desumenda est vel a communi consuetudine, quæ vigeat in diœcesi, vel a lege synodali aut decreto Episcopi* (1). » Tous les théologiens qui ont écrit sur ce sujet depuis le savant jésuite ont adopté son opinion, que la Sacré Congrégation du Concile a approuvée, le 15 novembre 1698 : « Episcopus disputanda proposuit hæc dubia :

1° Quanta esse debeat eleemosyna missarum manualium ?

2° Quanta esse debeat pro perpetuis non taxatis a fundatoribus.

Resp. Ad I et II *Attendendam esse consuetudinem loci, vel legem synodalem, quatenus adsit, sin minus statuendam esse per Episcopum eleemosynam competentem ejus arbitrio.* »

2° Si la taxe des honoraires établie par la coutume est jugée insuffisante par l'évêque, nul doute que celui-ci ne puisse l'élever en dérogeant à la coutume.

3° Si un défunt a laissé, par testament, l'obligation à ses héritiers de faire célébrer un nombre de messes déterminé, sans fixer la somme, ce n'est pas aux héritiers à régler les honoraires de ces messes, mais à l'ordinaire. On lit dans une décision du 23 novembre

(1) Suarez *in tert. part. St-Thomæ, quæst.* 80, *sect.* 2, *in* 1re *et* 2e *concl.*

1697 : « Ubi nullam certam eleemosynam testator relinquit, ab Episcopo præscribenda est eleemosyna congrua, quæ respondeat oneribus missarum celebrandarum secundum morem civitatis et provinciæ (1). »

Quelles règles doit suivre l'évêque pour la détermination des honoraires ? Il doit tenir compte des circonstances de lieu et de temps et particulièrement du prix des vivres. Les honoraires sont donnés pour pourvoir à une partie de l'entretien du prêtre ; *ils doivent être proportionnés à ce que réclame cette partie de l'entretien.* Quelques auteurs disaient que l'honoraire d'une messe devait égaler la totalité des dépenses du prêtre dans une journée. Mais Suarez et presque tous les théologiens enseignent le contraire, parce que les saints canons défendent d'ordonner un prêtre qui n'aurait pas de bénéfice ou de titre patrimonial pour pourvoir à sa subsistance, et que, outre la messe, les prêtres ont un certain nombre d'occupations honnêtes et en rapport avec leur caractère, auxquelles ils peuvent se consacrer pour se procurer des ressources (2). L'évêque est établi par le droit juge de cette nécessité. A défaut de son jugement, et à défaut de coutume, on pourrait s'en rapporter à la décision d'un homme prudent (3).

L'évêque peut-il défendre de recevoir un honoraire plus élevé que celui porté au tarif diocésain ? La Sacrée Congrégation du Concile a répondu négativement à cette demande. C'était à l'occasion d'un décret porté dans ce sens par l'évêque de Pistoie ; on demanda : « *An possit episcopus prohibere sub pœna censura-*

(1) S. C. C. 23 nov. 1697.

(2) Suarez *in tert. part. divi. Thom.* disp. 86, art. 6, sect. 2, concl. 3. S. Alph. l. VI. 319. Cf. Lacroix, Diana, Juenn.

(3) S. Alph. l. c.

rum laicis ne pinguius stipendium taxa solvant sacerdotibus tam secularibus quam regularibus missam celebrantibus et quod iidem sacerdotes illud acceptare non possint etiam a sponte dantibus. —

Resp. *Prohibere non posse, ideoque moderandum decretum* (1).

Ce que l'Evêque ne peut pas faire, le Saint-Siège le peut, et il l'a fait à propos des messes de la Commémoraison des défunts.

Nous avons déjà dit que Benoît XIV a accordé a tous les prêtres de l'Espagne et du Portugal la permission de célébrer trois messes le jour de Commémoraison de tous les défunts. La coutume de dire deux et trois messes en ce jour existait déjà en quelques contrées et en même temps celle de recevoir deux ou trois honoraires. Le Souverain Pontife ne veut rien changer à cette coutume. Mais il veut que quiconque profitera de son indult pour dire une ou deux messes, ne reçoive aucun honoraire pour ces messes, et même qu'il ne reçoive pour la première messe que l'honoraire fixé par le tarif diocésain : toute augmentation volontaire, quel qu'en soit le prétexte, est sévèrement défendue. Nous citons cet important passage :

« Iis vero, qui in posterum in eodem regno tertiam missam vigore præsentis Indulti celebrabunt, justis de causis, ac sub pœnis inferius dicendis, districte prohibemus, ne pro ipsa Missa ullam eleemosynam accipere præsumant, sicut etiam iis, qui in aliis locis hoc eodem Indulto comprehensis, secundam tertiamque Missam celebrant, simili ratione ac sub iisdem pœnis præcipimus atque jubemus, ut nonnisi unam accipiant elee-

(1) 16 janv. 1649.

mosynam, videlicet pro prima Missa duntaxat et in ea tantum quantitate quæ a Synodalibus constitutionibus seu a loci consuetudine regulariter præfinita fuerit, decernentes nullam omnino causam nullumque prætextum aut obtentum ad declinandam hujus præcepti nostri observantiam suffragari posse, ne voluntariam quidem Fidelium oblationem, nam nec a sponte dantibus quidquam recipi posse statuimus, nec alium quemcumque colorem, quod nempe eleemosyna detur pro celebratione non autem pro applicatione Missæ, aut quod applicatio facienda sit pro omnibus Fidelibus defunctis, sive quod offerentes cupiant ipso duntaxat oblationis merito defunctos juvare; hi enim poterunt per alia opera sive per alias eleemosynas in alios quos cumque quam in Sacerdotem eique conjunctos erogandas defunctorum Animabus suffragari. non item gravem indigentiam aut paupertatem Sacerdotis celebrantis aut Ecclesiæ aut cœnobii, quibus nimirum aliis quibuscumque rationibus subveniendum erit; nec magnam copiam eleemosynarum, quæ congestæ fuerint pro Missis celebrandis ipsa die commemorationis omnium Fidelium Defunctorum, quibusque aliter satisfieri non possit, quum minime liceat eleemosynas accipere pro Missis, quæ celebrari nequeunt intra tempus ab offerentibus aut a legibus præfinitum, neque porro Missarum onera non adimpleta, pro quibus eleemosynæ jam receptæ aut attributi redditus jam percepti fuerint; Nos enim nolumus hujusmodi onera impleri per celebrationem Missarum, quæ Indulto nostro permittuntur neque demum legem fundationis jam factæ aut in posterum faciendæ cum augmento eleemosynæ pro secunda et tertia Missa; quum Nos hujusmodi fundationes sive factas sive faciendas etiam ex nunc prout ex tunc et è contra hac in parte nullas et

irritas esse et fore decernamus. In summa volumus et statuimus, hujusmodi Missas de novo concessas omnibus in communi fidelium Defunctorum Animabus absque ulla prorsus eleemosynæ perceptione applicari, contrafacientes autem pœnam suspensionis a Divinis ipso facto incurrere decerminus ejusque relaxandæ facultatem Nobis et successoribus nostris Romanis Pontificibus expresse reservamus (1). »

Ces dispositions, cependant parfaitement claires, ne furent pas interprétées de la même manière. Le pape s'en rapporte à la coutume, disait-on, dans certaines provinces; il est donc permis d'accepter ce que les fidèles ont coutume d'offrir spontanément. On citait même plusieurs écrivains modernes en faveur de cette doctrine. La Sacrée Congrégation du Concile a condamné cette interprétation par un décret du 2 mars 1861 :

« An sacerdotibus comprehensis in indulto de quo agitur, prohibitum sit recipere pro prima missa diei Commemorationis omnium fidelium defunctorum eleemosynam majorem ea quæ a taxa synodali seu a loci consuetudine regulariter præfinita fuerit, quamvis sponte oblatum in casu ? » Resp. *Affirmative.* »

On trouve une défense à peu près analogue, mais dont la portée n'est plus la même, dans le décret qui accorde l'indulgence de l'autel privilégié à tous les prêtres le jour de la Commémoraison des fidèles défunts, et dans les brefs qui concèdent la faveur soit locale, soit personnelle de l'autel privilégié. On lit en effet dans le décret du 19 mai 1761 : « *Decernendo tamen ut nonnisi consuetam eleemosynam unusquisque sacerdos pro dicta missa licet privilegiata acci-*

(1) Const. *Quod expensis* de Benoist XIV.

piat, et in ea tantum quantitate quæ a synodalibus constitutionibus seu a loci consuetudine præfinita fuerit. »

Cette clause défend *d'exiger* un honoraire plus élevé à cause de l'indulgence plénière ; mais elle ne renferme pas la prohibition d'accepter ce qui est donné gratuitement.

La coutume existe dans plusieurs diocèses d'Amérique de faire des quêtes dont le résultat est considérable pour rétribuer la messe des Trépassés. La Sacrée Congrégation du Concile fut consultée sur la légitimité de cette coutume. Elle l'approuva, parce que ces offrandes étaient tout-à-fait volontaires ; et, pour leur garder ce caractère, elle ordonna de placer dans l'église une affiche indiquant qu'il ne serait célébré qu'une messe pour toutes ces offrandes (1).

L'Evêque peut-il défendre de recevoir un honoraire moins élevé que celui porté au tarif diocésain ? Les opinions étaient partagées à ce sujet parmi les théologiens ; la Sacrée Congrégation du Concile s'est prononcée en faveur du pouvoir des évêques.

« Episcopus narrat sacrosanctum Missæ sacrificium quodam modo vilescere dum sacerdotes quotidie se offerunt celebrare ad rationem tenuis eleemosynæ, dimidii julii pro qualibet missa ; unde supplicat declarari, an ipse statuere possit eleemosynam manualem unius integri julii pro qualibet missa, imponendo pœnam celebrantibus pro minori quantitate. Resp. : *Affirmative quoad eleemosynam manualem* (2). »

Le tarif déterminé par l'évêque est-il obligatoire pour les réguliers ? Il n'y a plus aucun doute à ce

(2) S. C. C. S. *Severin.* 16 juillet 1689 ; 13 avril 1726.

sujet depuis la décision du 15 janvier 1639, dans laquelle on lit : « *Eleemosynam pro qualibet Missa per Regulares celebranda in eorum Ecclesiis, esse taxandam arbitrio Ordinarii juxta morem regionis* (1). C'est l'enseignement unanime des théologiens modernes (2).

Conclusions :

I. Lorsque le tarif a été déterminé par l'Ordinaire du lieu, ou par la coutume, il n'est pas permis d'exiger davantage, à moins toutefois qu'il n'y ait un travail extrinsèque extraordinaire, que le tarif ordinaire n'aurait pas prévu. Toute demande au delà l'honoraire fixé constituerait une faute. Il y aurait même simonie, suivant Mgr Bouvier et un certain nombre d'auteurs : ce que nient toutefois un grand nombre d'autres théologiens.

II. Il est parfaitement licite, à l'exception du cas que nous avons signalé, d'accepter un honoraire snpérieur au tarif, qui serait offert pár pure bienveillance, quelle que soit la quantité de cet honoraire.

III. Quand aucune loi diocésaine n'a défendu de recevoir un honoraire inférieur à celui du tarif, le célébrant peut faire la remise de tout l'honoraire ou d'une partie seulement, chacun étant libre de dispenser d'une chose qui lui est dûe à titre de justice.

IV. Lorsqu'une loi épiscopale défend d'accepter un honoraire inférieur à celui du tarif, les prêtres doivent s'y conformer, à cause de l'autorité qui commande. Le pouvoir de l'Evêque pour porter une telle défense n'est pas absolument certain, il est vrai; cependant il s'appuie sur une opinion plus probable, comme mieux

(1) S. C. C. 15 janvier 1639.
(2) S. Alph. l. VI, 320; Benoît XIV, etc.

fondée en autorités et en raisons, et, à cause de cela, il s'impose, parce que les inférieurs sont tenus d'obéir à un supérieur qui commande avec un pouvoir probable. Les auteurs font une exception pour le cas où il en résulterait un grave dommage pour celui qui obéit ou pour d'autres : « *Communiter DD. dicunt subditum non teneri obedire, quando obediendo exponeret se vel alterum periculo gravis incommodi subeundi in vita, fama, honore, aut bonis* (1). »

Lors même qu'un décret de cette sorte serait porté, on ne le violerait pas, soit en refusant tout honoraire, soit après avoir accepté l'honoraire complet, en donnant, à titre d'aumône, une partie aux personnes nécessiteuses qul l'ont présenté. Ces deux cas, en effet, ne seraient contraires ni à la lettre, ni à l'esprit de la loi.

Chapitre IV.

Manière de recevoir les honoraires des messes.

Bien que nous devions parler des messes de fondation dans un chapitre particulier, comme il y a peu de choses qui les concerne sur le point que nous étudions, nous le noterons ici, afin de n'être pas obligé d'y revenir. Tout ce que nous allons dire n'est que le résumé des §§ 26 à 35 du décret d'Innocent XII.

Les églises ne devant s'engager pour des messes perpétuelles, temporaires ou manuelles, qu'autant qu'elles en peuvent acquitter, un tableau où l'on relatera toutes les charges qu'elles ont, sera affiché dans la

(1) S. Alph. l. IV, n. 47.

sacristie, indiquant au besoin que l'église ne peut accepter de nouvelles charges.

Il y aura deux registres dans chaque église, où l'on inscrira les charges de messes, et chaque année le recteur en vérifiera le contenu. Sur l'un on inscrira les messes perpétuelles et de fondation, et sur l'autre les messes manuelles, en indiquant exactement l'aumône qui a été présentée et en notant le jour de l'acquit de la messe, afin de pouvoir rendre compte du tout au supérieur ecclésiastique quand il l'exigera, comme c'est son devoir.

Outre cela, les réguliers déposeront les aumônes reçues dans un tronc, dont la double clé sera gardée par le supérieur et un député du chapitre. Tous les mois on rendra les comptes et on vérifiera l'acquittement des messes devant les conseillers.

Les contrevenants seront punis par la suspense, s'ils sont séculiers, et par la déposition des charges à perpétuité et la privation de la voie active et passive, s'ils sont réguliers.

Pour que les décrets ne tombent pas en désuétude par l'oubli, on les affichera ostensiblement dans les sacristies et, deux fois l'an, les réguliers en feront la lecture au réfectoire.

Les Ordinaires veilleront à l'exécution des décrets, tant dans leurs visites pastorales qu'en toute autre circonstance, et emploieront à cet effet les mesures qu'ils jugeront nécessaires.

Même recommandation, avec menaces de peines canoniques, est faite aux généraux et provinciaux d'ordre de ne pas différer, négliger ou commuer les obligations de messes qui leur incombent ; ils ont plein pouvoir pour procéder contre les coupables et sont obligés de se faire attester, dans les chapitres ou

congrégations, l'acquittement de toutes les charges.

Les provinciaux, vicaires, visiteurs, à la fin de leurs fonctions, rendront compte aux généraux du soin qu'ils ont pris de faire observer les décrets.

Chaque année le Conseil d'administration des archiconfréries, congrégations, hôpitaux, etc., qu'il soit composé uniquement de laïques, ou bien de laïques et d'ecclésiastiques, devra rendre compte à qui de droit de l'accomplissement des messes, et cela sous des peines au gré de l'Ordinaire, y compris l'excommunication.

Le décret d'Innocent XII est encore aujourd'hui en vigueur ; il oblige dans toutes ses parties, sauf pour ce qui regarde la suspense *latæ sententiæ* pour les séculiers, qui a été abolie par la Constitution *Apostolicæ Sedis*.

Chapitre V.

Obligations résultant des honoraires.

L'acceptation d'un honoraire entraîne pour le prêtre qui l'a reçu plusieurs obligations : celle de célébrer une messe, de la dire au temps et au lieu déterminés, de la dire lui-même ou du moins de la faire acquitter par d'autres.

Article I. — Obligation de célébrer

Quelle est la nature et la gravité de cette obligation ? Est-elle aussi stricte quand l'honoraire est inférieur au tarif admis dans le pays ? Peut-on satisfaire à plusieurs obligations par une seule messe ?

§ I. — *Quelle est la nature et la gravité de l'obligation résultant de l'acceptation d'un honoraire ?*

L'obligation résultant de l'acceptation d'un honoraire est une obligation de justice, parce qu'il intervient une sorte de pacte entre le célébrant et celui qui présente l'offrande. Il suit de là que le prêtre qui n'a pas satisfait à cette obligation est tenu à la restitution d'une manière rigoureuse (1).

Mais quelle est la gravité de ce devoir de justice ? Tous les auteurs enseignent que, dans le cas où les honoraires, soit pour une messe, soit pour plusieurs, forment une somme suffisante pour constituer une matière grave en fait d'injustice, il y a péché mortel. Quand l'honoraire d'une messe ne forme qu'une matière légère, quelques théologiens n'y verraient qu'une faute vénielle. Il faut juger la gravité de la faute, disent-ils, non pas en se basant sur le fruit spirituel que procurerait la messe, mais sur la somme que devra verser celui qui a été trompé afin de se procurer le même bien. Or, cette somme est supposée peu importante. Mais l'opinion plus probable, qu'ont adoptée saint Alphonse et les théologiens modernes, se prononce pour la gravité de l'omission même d'une seule messe. Gury cependant excepte le cas où l'offrande serait si minime que la messe serait à peu près gratuite.

La raison que donnent les défenseurs de la seconde opinion est que la gravité de la matière doit être appréciée d'après le bien spirituel dont est privé le donateur (2). Mais une autre raison, qui donne à cette opinion le caractère de la certitude, c'est le précepte positif qui a été porté sur ce sujet par la S. Congré-

(1) Gury-Dumas, t. II. n. 367.

(2) S. Alph. l. VI, n. 317, quar. III ; Gury, t. II, n. 369 ; Gabriel de Vareeno, p. 660.

gation du Concile et que nous citerons intégralement quelques lignes plus bas. Les termes en sont si précis que l'on ne peut guère admettre la réserve formulée par Gury.

§ II. *L'obligation de célébrer est-elle aussi stricte quand l'honoraire reçu est inférieur au tarif ?*

La meilleure réponse à faire à cette question se trouve dans le décret de la S. Congrégation du Concile publié par Innocent XII :

« § III. Deinde, ubi pro pluribus missis, etiam ejusdem qualitatis, celebrandis, *stipendia quantumcumque incongrua et exigua*, sive ab una, sive a pluribus personis collata fuerunt, aut conferentur in futurum sacerdotibus, ecclesiis, capitulis, collegiis, hospitalibus, societatibus, monasteriis, conventibus, congregationibus, domibus ac locis piis quibuscumque tam sæcularibus quam regularibus; Sacra Congregatio, sub obtestatione divini judicii, mandat ac præcipit, ut absolute tot missæ celebrentur, quot ad rationem attributæ eleemosynæ præscripta fuerint, ita ut alioquin ii ad quos pertinet, suæ obligationi non satisfaciant : quinimo graviter peccent et ad restitutionem teneantur. »

Il résulte de ce décret que quiconque a reçu un honoraire, si minime qu'il soit, est tenu de célébrer une messe, et qu'il ne peut réunir plusieurs honoraires pour la même messe : que l'omission d'une seule messe, quelque minime que soit l'honoraire, constitue une faute grave et oblige à restituer.

S. Alphonse commentant ce passage fait la remarque suivante : « Hoc tamen sane intelligendum, quando sacerdos scienter acceptavit pro tali stipendio tot Missas celebrandas : secus si ignoranter, ut recte dicunt Tourn., Roncagl., Laym. etc. (1). »

(1) S. Alph., l. VI, n. 320, dub. 3.

Celui donc qui a reçu, *sans le savoir*, un honoraire inférieur au tarif diocésain, n'est pas tenu à la célébration pour l'honoraire qu'il a reçu. Si des honoraires minimes lui ont été donnés par la même personne pour un nombre déterminé de messes, il peut certainement réduire les messes d'après une proportion basée sur le tarif : la personne ne peut raisonnablement s'opposer à l'interprétation de sa volonté suivant les règles tracées par l'autorité diocésaine. Si les honoraires proviennent de diverses personnes, le célébrant ne peut pas réunir plusieurs honoraires pour égaler le chiffre porté au tarif; ainsi que nous allons le dire, une loi positive s'y oppose : il ne lui reste donc qu'à restituer l'honoraire ou à célébrer autant de messes qu'il a reçu d'honoraires différents

§ III. *Peut-on satisfaire à plusieurs obligations par une seule messe ?*

Le célébrant ne peut satisfaire par une seule messe à plusieurs obligations de justice. Cela aurait pu se faire de deux manières : en acceptant deux ou plusieurs honoraires de personnes différentes pour la même messe, ou bien en acceptant un honoraire avec l'obligation d'appliquer à une intention particulière une messe déjà due *ratione beneficii.*

I. Cette manière d'agir, inventée par la cupidité, est assez ancienne, puis qu'on la trouve condamnée par un Concile de 1281 dans les termes suivants : « Nec credat celebrans se dicendo missam unam posse satisfacere pro duobus, pro quo utroque promisit specialiter et in solidum celebrare. Absit enim ne a quoquam catholico credatur tantum intentione prodesse Missam unam devote celebratam mille hominibus, pro quibus forsan dicitur, quantum si mille missæ pro eis devotione simili canerentur. Licet ipsum sacrificium, quod est

Christus, sit infinitae virtutis, non tamen in sacrificio suae immensitatis summa plenitudinem operatur, alioquin pro uno mortuo nunquam oporteret nisi unam missam dicere. Operatur enim in hujusmodi mysteriis distributione certa suae plenitudinis quam ipse eisdem lege infatibili alligavit (1). »

Les prêtres qui agissaient ainsi, cherchaient à appuyer leur pratique sur des raisons théologiques. Tous les théologiens et les canonistes dignes de ce nom reconnaissent, il est vrai, que le fruit du sacrifice de la messe *in actu secundo* est fini ; mais plusieurs ont enseigné que l'application de la messe faite à plusieurs est aussi profitable à chacun d'eux que si elle était faite à un seul. Il y eut même certains indults accordés, soit à des particuliers, soit à des maisons religieuses, autorisant cette pratique, c'est-à-dire l'application d'un seul sacrifice pour plusieurs intentions à titre de justice.

Mais, grâce à ces doctrines et peut être aussi aux indults, les abus grandirent à ce point que les princes allemands réunis à Nuremberg s'en plaignirent au pape Adrien VI. Ils lui disaient : « quod sacerdotes unius diei missas, ad quas fundatione seu annuæ recordationis jure celebrandas obligantur, non semel, sed quater, quinquies pluriesque venumdant, unaque missa duobus, tribus aut pluribus ecclesiasticis beneficiis satisfacere præsumunt. »

Pour porter remède à ces abus, Urbain VIII révoqua tous les indults et ordonna de célébrer autant de messes qu'il y aurait d'honoraires différents. Nous avons donné une partie du décret dans le paragraphe précédent. Voici l'autre :

(1) *Concilium Lambettense*, Harduin, t. VII, col. 862.

« § 4. Id vero ut deinceps observetur exactius, Sacra Congregatio eadem auctoritate revocat privilegia, et indulta omnia quibusvis personis, ecclesiis ac locis piis, tam secularibus quam regularibus cujuscumque ordinis, congregationis, et instituti, quamcumque ob causam concessa, quibus indulgetur, ut certarum missarum, vel anniversariorum celebratione, aut aliquibus collectis, seu orationibus, plurium missarum oneribus in futurum suscipiendis satisfiat. »

La condamnation des abus n'en arrêta le cours que pour quelque temps. On inventa de nouveaux subterfuges pour éluder la loi. Les uns distinguèrent entre les fruits de la messe : ils distinguaient le *fruit général*, qui est appliqué à l'Église entière, et dont le prêtre ne peut disposer ; le *fruit spécial* ou *moyen*, qui est appliqué à ceux pour lesquels on célèbre ; et enfin le *fruit très-spécial*, qui est la propriété du prêtre. Le célébrant, disaient-ils, peut céder ce fruit très-spécial qui lui appartient et percevoir en retour un honoraire.

La Sacrée Congrégation du Concile, dans un décret du 25 janvier 1659, approuvé par le pape Alexandre VII, a fait justice de ces sophismes. Elle déclara :

« Nulli sacerdoti licitum esse præfata ratione sive praetextu aliam eleemosynam accipere præter illam quam accepit ab eo, pro quo Missamofferre tenetur, ac proinde casum hunc esse comprehensum in decretis alias per eamdem S. Congregationem Concilii editis quibus prohibetur, ne duplex stipendium pro unica Missa recipiatur. »

D'autres distinguaient dans le fruit *moyen*, dont le prêtre peut disposer, le mérite *satisfactoire* et le mérite *impétratoire*. Ces deux mérites, selon eux, pouvaient être séparés et appliqués à des personnes différentes,

dont chacune présenterait un honoraire. Cette doctrine fut condamnée le 13 décembre 1659.

« An sacerdos qui unum stipendium accepit pro celebratione Missæ, ex gr. pro defuncto, et sic cum obligatione applicandi fructum satisfactorium, et aliud stipendium pro celebratione Missæ, ex gr. pro infirmo, et sic cum obligatione applicandi fructum impertratorium, possit unica Missa utrique obligationi satisfacere, applicando defuncto satisfactorium et infirmo impetratorium, et an in hoc casu locum habeat decretum S. Congregationis Concilii de celebr. Miss. ? — Sancta Congregatiodie 13 Decembris 1659, respondit ad primam, partem : *non posse satisfacere ;* quovero ad secundam : *habere locum.* »

Quelques années plus tard, le pape Alexandre VII condamna les deux propositions suivantes :

« VIII : Duplicatum stipendium potest sacerdos pro eadem missa licite recipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet Celebranti correspondentiis, idque post decretum Urbani VIII. »

« X : Non est contra justitiam pro pluribus sacrificiis stipendium accipere, neque etiam contra fidelitatem, etiamsi promittam promissione etiam juramento firmata, danti stipendium, quod pro nullo alio offeram. »

Nous pouvons résumer en deux mots cette importante question : Au point de vue théorique, il y a entre les théologiens une grande controverse sur l'application du fruit très-spécial (1). Au point de vue pratique il ne peut y avoir de difficulté, à cause des lois positives très-formelles qui défendent, sous peine de péché mortel, d'accepter plusieurs honoraires pour une seule messe. Ces lois sont encore dans toute leur rigueur et obligent avec la même force.

1 S. Alph. l. VI, n. 318.

Toutefois les auteurs font une exception pour le cas où les donateurs y consentiraient. Tamburini dit à ce sujet : « Rogas quod si aliqui etc. dent singuli integra stipendia et contenti unica missa, licebit ne sacerdoti illis acquiescere ? — Respondeo cum Marchina, etc. : Licebit, quia scienti et volenti non fit injuria. — Instas. At id Sacra Congregatio impedit. — Respondeo : Sacra Congregatio supponit offerentes eleeomosynas esse invitos. Cæterum si consentiant, erit perinde ac si ex mera liberalitate pinguem eleemosynam elargiantur (1). »

II. Le prêtre qui doit l'application de sa messe à titre de justice, en vertu d'un bénéfice ou d'une charge ne peut pas, le même jour, recevoir un honoraire pour offrir à une intention spéciale. Sont tenus de célébrer en vertu d'un bénéfice tous les curés, qui ont charge d'âmes, les chanoines pour la messe conventnelle, etc. ; en vertu de leur charge les aumôniers des maisons religieuses ou des confréries dont les messes ont été expressément réservées dans l'acte de nomination. Nous ne parlerons ici que des curés.

Les papes ont déterminé les jours ou les curés doivent appliquer la messe *pro populo*. Un curé ne peut pas satisfaire en ces jours à deux obligations par une seule messe, qu'il appliquerait pour ses paroissiens et à une intention spéciale pour laquelle il recevrait un honoraire. Parmi les nombreuses décisions de la Sacrée Congrégation du Concile, nous citons les deux suivantes :

« An sacerdotes qui tenentur missas celebrare ratione Beneficii, seu Capellaniæ, Legati aut salarii, possint etiam manualem eleemosynam pro missis votivis aut defunctorum recipere et unico Missæ sacrificio utrique oneri satisfacere ?

(1) Tambur. *Method. celebr. miss.*, l. III, chap. I, § 3, n. 8.

Resp. Sacerdotes, quibus diebus tenentur missas celebrare ratione Beneficii, seu Capellaniæ, legati aut salarii, si eleemosynas pro aliis etiam missis celebrandis susceperint, non posse eadem Missa utrique obligationi satisfacere (1). »

— « An parochus et beneficiati loci de Echabar possint pro missa populari recipere stipendium illamque applicaré pro defunctis aliisque satisfaciendis oneribus ?

Resp. Negative (2). »

Le pape Benoît XIV n'est pas moins explicite dans la Constitution *Cum semper oblatas* (3). Il recommande aux évêques de veiller à ce que les curés appliquent, aux jours commandés, le saint sacrifice de la messe uniquement à leurs paroissiens, « Cum relata Concilii verba satis clara et perspicua sint, cumque prædicta Congregatio ejusdem Concilii interpretationi privative proposita constanter dixerit eos quibus animarum cura demandata est, non modo sacrificium missæ celebrare, sed illius etiam fructum medium pro populo sibi commisso applicare debere, nec illud pro aliis applicare aut pro hujusmodi applicatione eleemosynam percipere posse. »

Article II. Obligation de célébrer dans le temps déterminé.

§ I. — *Peut-on appliquer des messes pour des honoraires à venir ?*

Il n'est pas permis d'appliquer des messes à l'avance pour les personnes qui offriront les premières un ho-

(1) S. C. C. 23 novembre 1697.
(2) S. C. C. 18 nov. 1702.
(3) 19 août 1744.

noraire. La Sacrée Congrégation du Concile a adressé, en 1605, une lettre sur ce point au nonce d'Espagne. Un grand nombre de prêtres tant séculiers que réguliers, sur l'opinion de quelques théologiens, disaient des messes à l'intention des personnes qui, plus tard, leur en verseraient l'aumône. Cette coutume fut condamnée par le S. C du Concile, comme inusitée dans l'Eglise, scandaleuse et pleine de dangers. En conséquence, il fut enjoint aux archevêques et évêques, généraux et chefs d'ordre, dans les diocèses ou monastères desquels elle existerait, de l'extirper par tous les moyens possibles.

« Perillustris et Ilmus D. Cardinalis Hispalensis superioribus diebus S Smo. D. N. litteris significavit in sua diœcesi atque adeo in universa Hispania viginti abhinc annis novam consuetidunem recentiorum aliquot theologorum opinione nixam sensim receptam in dies magis invaluisse, ut sacerdotes missam celebrantes ejus valorem generatim applicent his, qui postea missæ celebrationem postulaturi, ac pro ea eleemosynam præbituri sunt tametsi antequam missæ sacrificium perageretur neque a Sacerdote illud rogassent, neque ei hac de causa eleemosynam præstitissent. Quam rem ut Sanctitas Sua ad Sacram Congregationem Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum pro materiæ gravitate examinandam rejecisset, in ipsa Congregatione primum de ea actum fuit viligentissime, ac deinde relatum ad Sanctitatem Suam, quæ ex ejusdem Congregationis sententia hujusmodi consuetudinem, tanquam pluribus nominibus periculosam, fidelium scandalis, ac offensionibus obnoxiam, atque a vetusto Ecclesiæ more nimium abhorrentem explosit ac improbavit, atque Ampl. Tuæ litteras dari, quod facimus, mandavit, ut omnibus ipsius regni archiepiscopis, atque

episcopis, in quorum diœcesibus hujusmodi applicatio in usum inducta fuerit, per litteras, aut alias scripto injungat, ut talem usum aboleant, ac prohibeant, excommunicationis étiam atque aliis quas opportunas et necessarias existimaverint pœnis. Idemque præcipiat generalibus et capitibus ordinum, quos in ipsis regnis nunc noverit commorari, ut scilicet et ipsis regularibus sibi subditis talibus applicationibus eisdem pœnis propositis interdicant. Quæ omnia pro tua pietate. SSmi D. N. jussis obsequendi studio Amplitudinem tuam sedulo effecturam sperantes, omnipotentem rogamus Deum, ut eam quotidie cœlestis suæ gratiæ donis velit auctiorem. Romæ XV novembris 1605. »

§ II *A quel moment appliquer les messes demandées ?*

C'est à celui qui offre l'honoraire à déterminer le jour où la messe sera dite. Cette détermination forme un véritable contrat entre lui et le célébrant, dans lequel la circonstance du temps entre comme matière grave. Si donc le donateur a déterminé le jour, le célébrant qui a accepté, ne peut pas changer ce jour sans s'exposer à commettre une faute. « Certum est quod si quis tibi det eleemosynam ut celebres pro ipso in festivitate hodierna. peccas si postea sacrum facias, quamvis admittat *Lugo* posse illud facere die crastina (1). » La faute serait-elle grave ? Nous ne pensons pas, pour les cas ordinaires du moins; il faudrait peut-être faire exception pour quelques circonstances où le donateur tiendrait beaucoup à ce jour, de telle façon qu'il n'aurait pas fait dire la messe, si elle n'avait pu être acquittée au jour qu'il avait fixé.

Si le donateur peut fixer le jour, il peut aussi consentir à un délai aussi long qu'il voudra. Par consé-

(1). S. Alph. l. VI, n. 317.

quent les défenses portées par les papes et les tribunaux romains de recevoir un trop grand nombre d'honoraires à l'avance ne concernent pas le cas où le donateur, étant averti du délai qu'apportera le célébrant à l'acquit des messes, y consent néanmoins librement. Ainsi l'a décidé la Sacrée Congrégation du Concile : « Quid si offerens eleemosynas, audito impedimento, consentiat ut sacerdos missam celebret, cum primum poterit :

Resp. Quamvis onera suscepta infra modicum tempus adimpleri nequeant, si tamen tribuens eleemosynam pro aliarum missarum celebratione id sciat et consentiat, ut illæ tunc demum celebrentur cum susceptis oneribus satisfactum fuerit, decretum non prohibere quominus eo casu eleemosyna accipiatur pro iisdem missis juxta benefactoris consensum celebrandis (1). »

II Quand le jour n'est pas fixé d'une manière précise, on peut parfois le conjecturer d'après les circonstances; par exemple, si on demande une messe pour l'issue favorable d'un procès, pour une heureuse délivrance, pour le soulagement d'un malade en danger, ces circonstances de temps tiennent à l'essence même de la demande et du contrat. Il y a faute à différer au-delà du temps opportun, et, de plus obligation de restituer l'honoraire, alors même que la messe aurait été appliquée. Sporer oblige en outre le célébrant à prévenir le donateur que la messe n'a pas été dite en temps opportun (2).

III Quand le jour n'a été déterminé ni par le donateur, ni par les circonstances, la nature du contrat et les décrets des souverains Pontifes exigent que les

(1) 23 novembre 1697.
(2) S. Alph. l. VI, n. 317.

messes soient acquittées *infra modicum tempus*, et par conséquent que le prêtre n'en accepte pas plus qu'il n'en peut dire *infra modicum tempus*. Tous les théologiens enseignent qu'un délai considérable contre la volonté du donateur constitue une faute grave (1).

Mais que faut-il entendre par délai considérable et par *modicum* tempus ? Les théologiens ont émis un certain nombre d'opinions, que S. Alphonse a rapportées. D'après le saint docteur, le délai d'un mois serait réputé considérable pour des messes en faveur de défunts morts depuis peu; ce même délai serait aussi réputé considérable, d'après une opinion probable, pour toute espèce de messes; mais une opinion, probable aussi, accorderait un délai de deux mois pour l'acquit des autres messes (2). Gury donne cette dernière opinion comme plus probable, au moins au point de vue du péché mortel: « Probabilius autem non peccat graviter sacerdos qui missam promissam intra duos menses celebrat. In missis autem celebrandis pro recenter defunctis, dilatio unius mensis gravis reputanda est (3). »

Gabriel de Varceno ne fait aucune distinction entre les messes pour les défunts morts récemment et les autres messes, et il admet que, sauf les circonstances exceptionnelles, un délai de deux mois est accordé au prêtre pour l'acquit des messes dont il a perçu les honoraires : « Probabilius non peccat graviter sacerdos qui missam promissam intra duos menses celebrat. Hinc Urbanus VIII decrevit non licere sacerdoti missis sese onerare quibus intra duos menses non potest satisfacere. Hanc amplectimur sententiam (4). »

(1) S. Alph. l. c.
(2) S. Alph. l. VI, n. 317.
(3) Gury Dumas, t. II, n. 369.
(4) Gabriel de Varceno *Compendium theologiæ mor.* p. 660.

Nous ne croyons pas pouvoir adopter ce sentiment, qui nous semble contraire aux décisions pontificales, malgré l'assertion du P. Gabriel de Varceno.

1° Les décrets portés par Urbain VIII ne déterminent aucun temps d'une manière précise pour l'acquit des messes : ils défendent seulement aux prêtres d'accepter des honoraires au delà de ce qu'ils peuvent en acquitter dans le temps convenable :

« § 9° Eleemosynas vero manuales et quotidianas pro missis celebrandis ita demum iisdem accipere possint, si oneribus antea impositis ita satisfecerint, ut nova quoque onera suscipere valeant, alioquin omnino abstineant ab hujusmodi eleemosynis, etiam sponte oblatis in futurum recipiendis, et capsulas auferant ab Ecclesia cum inscriptione illa : *Eleemosyna pro missis*, vel alia simili, sub iisdam pœnis ipso facto incurrendis, ne fideles hac ratione frustrentur.

« § 21 Undecimo. Quæritur, an hoc decretum prohibeat absolute, quominus accipiant novas eleemosynas ii qui acceptis non satisfecerint, et quid, si congruo tempore possint omnibus satisfacere ?

Duodecimo, quid, si offerens eleemosynas, audito impedimento, consentiat, ut sacerdos missam celebret cum primum poterit ?

Decimo quarto, an in hoc decreto comprehendantur illæ capulæ quæ apponi solent in ecclesiis in die commemorationis omnium defunctorum et vulgo dicuntur *Casse de' Morti.*

Decimo quinto, an administratores ecclesiæ magna devotionis et concursus possint eleemosynas pro missis celebrandis accipere, si iisdem missis, nonnisi post longum tempus satisfacere valeant, ne alias cultus Ecclesiæ et devotio ac concursus fidelium, ut aiunt, minuantur?

Decimo sexto, quia prohibitio dicti decreti videtur aliquibus directa solis capitulis, collegiis, societatibus, congregationibus, nec non omnibus et singulis ecclesiarum, piorum locorum tam secularium, quam regularium superioribus, de quibus fit expressa mentio, non autem privatis Sacerdotibus, qui tamen comprehendi videntur sub clausula generali *et aliis ad quos pertinet*, supplicatur pro opportuna declaratione.

Resp. *ad* 11. Respondit non prohibere absolute : ac propterea, et si oneribus jam susceptis non satisfecerint, posse tamen nova etiam onera suscipere missarum celebrandarum, dummodo infra modicum tempus possint omnibus satisfacere.

Ad 12. Quamvis onera suscepta infra modicum tempus adimpleri nequeant, si tamen tribuens eleemosynam pro aliarum missarum celebratione id sciat et consentiat, illæ ut tunc demum celebrentur cum susceptis oneribus satisfactum fuerit, decretum non prohibere quominus eo casu eleemosyna accipiatur pro iisdem missis juxta benefactoris consensum celebrandis.

Ad 14. Comprehendi.

Ad 15. Non posse, nisi de consensu eorum qui eleemosynas tribuunt, ut supra in responsione ad duodecimum.

Ad 16. Comprehendi etiam privatos sacerdotes. »

2° Nous avons des actes pontificaux qui fixent à un mois le délai pour la célébration des messes.

a) C'est d'abord la décision de la S. Congrégation du Concile du 17 juillet 1755, citée par Benoît XIV (1), ainsi conçue :

« *Modicum tempus non reputandum spatium*

(1) Motif, 56, n° 14.

duorum vel trium mensium, sed intelligi infra mensem. »

b) Mülhbauer cite une autre décision de la même Congrégation, dans la cause d'Anagni, du 9 avril 1783, où on lit : « Si de missis adventitiis sermo sit, eleemosynæ suscipi non debent, nisi infra modicum tempus, scilicet *unius mensis*, celebrari possint, seu pios offerentes admonendos esse tot missas celebratum iri, quot reipsa celebrari posse contingeret, eos vero pro quibus celebrari nequissent missæ, quas sibi eleemosynam offerentes deposcebant, futuros participes fructus missarum quæ in ecclesia pro benefactoribus in genere offeruntur ; vel saltem id actum iri ut missæ per eos optatæ in alia ecclesia juxta eorum intentionem celebrentur, idque publico patentique loco appensa tabella omnibus nunciaretur, veluti todidem verbis legere est in synodo diœc. l. 13, cap. ult. § 11, ubi in § 6 secq. resolutiones S. hujus Congrégationis transcribuntur. »

c) Nous avons aussi deux constitutions du pape Pie VI sur ce sujet ; elles sont à la vérité adressées à des ordres religieux, mais elles s'appuient sur le droit commun, comme il est facile de s'en convaincre par la simple lecture. La première, adressée aux Carmes d'Espagne, s'exprime ainsi : « Stricte præcipimus ne in aliquo conventu recipiantur plures eleemosynæ pro missis quæ *infra mensem* persolvi non possint sub pœna suspensionis ab officio per tres menses Prioribus aut Vicariis infligenda (3). »

La seconde est plus explicite : « Insuper sancivit admodum reverendum definitorium, quod in nullo conventu recipiantur missæ, quæ a respectiva communitate *infra triginta dies* a die accepti stipendii

(1) Bull. Rom. cont. t. VII p. 505.

computendos nequeant celebrari, si vero dum celebrantur missæ jam acceptæ, aliæ superveniant, admitti tantum poterunt, quæ infra triginta dies satisfieri valeant, computatis iis, quæ supersunt de jam acceptis ; id enim cohæret decretis Clementis Papæ VIII, uti etiam illis de reformatione capite quinto, declarationi S. Congregationis Concilii relatæ a Benedicto Papæ XIV, in institutione quinquagesima sexta, numero decimo quarto et regulis ac sensibus bonæ moralis.

Si quis autem Prior vel subprior missas ultra præfinitum numerum admiserit, irremissibiliter officio privetur (1). »

Nous ne pouvons passer sous silence la distinction libatée par le consulteur de la cause du 24 avril 1875 : « Breve tempus in missis manualibus cum S. Alphonso Morales Theologi ad duos menses coarctare, si agatur de singulis sacerdotibus, quibus celebratio committitur ; si de ecclesiis vel sanctuariis quæ aliis Missarum oneribus gravantur unum mensem non egredi ad statutum per S. Congregationem Concilii die 17 julii 1755 (2). »

Remarques I. — Cette loi est applicable aussi bien aux simples prêtres qu'aux chapitres et aux maisons religieuses. Elle oblige aussi les administrateurs des églises où les fidèles font dire un grand nombre de messes. Tous ces points se trouvent élucidés dans la décision du 23 novembre 1697, ad 14, 15 et 16 ; nous avons cité le texte quelques pages plus haut.

II. — L'Eglise accorde parfois un délai plus long pour la célébration des messes. Les induits sont ordinairement délivrés par la S. Congrégation des Evêques

(1) *Bullar. roman.* Contin. t. VIII, p. 167. Edit. Rom.
(2) *Act. S. Sedis.* t. VIII. p. 658.

et Réguliers. Nous en citerons quelques uns pour montrer les conditions que l'Eglise y appose :

« *Versalien*. Ex audientia 24 julii 1846. S. S. attentis expositis, prævia sanatione quoad præteritum, benigne indulsit ad triennium episcopo oratori ut dicto triennio durante permittere possit, tum relate ad imminutionem eleemosynæ quam relate ad dilationem celebrationis missarum ad decem menses tantum, exceptis quoad casum dilationis missis, quæ ex piorum benefactorum voluntate tempore determinato celebrandæ sint. Quibuscumque in contrarium non obstantibus (1). »

« *Versalien*. Ex audientia 26 novembris 1858. Sanctitas sua prævia sanatione quoad prœteritum, benigne indulsit ad decennium episcopo Versaliensi oratori, ut dicto decennio durante permittere possit tam relate ad imminutionem eleemosynæ quam relate ad dilationem celebrationis missarum, ad menses quindecim tantum, exceptis quoad casum dilationis missis quæ ex piorum benefactorum voluntate tempore determinato celebrandæ sint. Contrariis quibuscumque non obstantibus. Romæ, etc... (2). »

« *Super missarum eleemosynis*. Le gardien des Franciscains réformés de Fara présente la demande qui suit : La sacristie du couvent reçoit un si grand nombre de messes certains mois de l'année que les prêtres de la communauté ne les peuvent acquitter dans les deux mois. Dans d'autres moments, il y a disette. Le recourant demande donc l'autorisation de faire acquitter les messes dans le délai de quatre mois. — Grégoire XVI accorde l'indult *ad triennium*, excepté pour les messes dont la célébration est fixée par

(1) *Analecta* XIII, col. 678, n. 982.
(2) Analecta, ibid. Col. 992, n° 1080.

les bienfaiteurs à une époque déterminée. Rome 25 janvier 1840 (1). »

Article III. — Obligation de célébrer dans un lieu déterminé.

C'est une obligation pour le prêtre qui a reçu des honoraires, de célébrer dans le lieu déterminé par les donateurs. « Qui stipendium pro sacro accepit tenetur dicere missam... in hoc aut isto altari, prout pecuniam offerens petivit, .. quia ob ejus devotionem et speciales orationes major fructus provenire solet. Si tamen aliter faciat, non erit grave ; imo nullum, si fiat justa de causa (2). »

L'obligation serait plus stricte si un autel avait été désigné parce qu'il est privilégié ; outre la faute, il y aurait pour le prêtre obligation d'appliquer une autre indulgence plénière à l'âme du défunt, et même obligation de restituer, si un honoraire plus élevé avait été offert spontanément à cause de l'autel privilégié (3).

Parfois les fidèles indiquent d'une manière précise l'église et l'autel où ils veulent faire acquitter la messe. D'autrefois on peut deviner leur pensée d'après les circonstances, et Benoît XIV veut que, autant que possible, le prêtre se conforme à l'intention même tacite des donateurs. Dans la Constitution *Quanta cura*, après avoir défendu de faire célébrer des messes dans un endroit où le tarif est inférieur, en gardant une partie de l'honoraire, il fait remarquer qu'il y a un

(1) Analecta, XVII. col. 1077, n° 1934.
(2) S. Alp. l. VI, n. 327.
(3) S. Alph. l. VI, n. 329.

double manquement, d'abord de les faire célébrer ailleurs, et ensuite de garder une partie de l'honoraire :

« § 2. Id quam absonum sit, atque alienum ab ipsa sive expressa, sive tacita pie offerentium voluntate, omnes plane intelligunt. Nec aliter existimandum est; in illa enim potius missas esse celebrandas quisque vult, ad quam religionis et pietatis stimulis ductus, eleemosynas confert, aut in qua quispiam fortasse tumulatus est, quam in alia Ecclesia sibi prorsus ignota (1).

Le Saint-Siège n'a pas l'habitude de dispenser de cette loi. Quand les fidèles offrent à certains sanctuaires des honoraires au-delà de ce qu'on y peut acquitter de messes, il veut ou bien que l'on refuse ces honoraires et que l'on enlève même les troncs destinés à les recevoir, ou bien que l'on prévienne les fidèles que les messes seront dites dans une autre église (2).

Ainsi une demande de ce genre ayant été présentée par l'archevêque de Lyon et l'évêque de Tarbes, il leur fut répondu, le 24 avril 1875, de la manière que nous avons signalée :

« I An et quomodo annuendum sit Episcopi T. precibus in casu ?

II. An et quomodo annuendum sit Archiepiscopi L. precibus in casu ?

Resp. Ad I. Affirmative: commonefactis oblatoribus de *translatione*, de dilatione celebrationis Missarum ac de usu excedentis eleemosynæ, facto verbo cum Sanctissimo.

Ad II. Affirmative ad decennium a die et ad formam præcedentis indulti, et ad mentem : *Mens est quod*

(1) Cf. aussi, B. Benoît XIV, Inst. 56, n. 14.

(2) Décret *Nuper* d'Innocent XII, § 9 ; S. Congrégation du Concile, 9 avril 1783, cité plus haut.

scribatur Archiepiscopo ut elapso decennio moneantur oblatores, facto verbo cum Sanctissimo. »

Dans la même cause nous trouvons une demande présentée par le directeur des *Acta Sanctæ Sedis*, pour obtenir l'autorisation de faire acquitter des messes aux prêtres abonnés à son journal. La Sacrée Congrégation lui répond que cela n'est pas défendu : *Dummodo nihil detrahatur fumdatorum vel oblatorum voluntati circa stipendii quantitatem, locum ac tempus celebrationis missarum, exclusa quacumque studiosa collectione missarum, et docto cui de jure de sequuta missarum celebratione, facto verbo cum Sanctissimo.* »

Article IV. — Obligation de dire la messe demandée

I. « Qui stipendium pro sacro accepit, dit saint Alphonse, tenetur dicere missam pro defunctis vel votivam ...., prout pecuniam offerens petivit (quantum tamen rubricæ permittunt, quibus neglectis, Ecclesiæ ordinem invertere, ob alterius devotionem, non convenit) quia ob ejus devotionem et speciales orationes, major fructus provenire solet. Si tamen aliter faciat, non erit grave, imo nullum si fiat justa de causa (1). »

Nous ne parlons ici que des messes non fondées, et, pour plus de clarté, nous examinerons à part les messes votives et les messes de *Requiem*.

1° *Messes votives*. On comprend sous ce nom, au point de vue de la question que nous étudions, les messes demandées, en dehors de l'office du jour, en l'honneur d'un saint ou d'un mystère. Or, il y a obligation pour le prêtre auquel une messe votive a été demandée, de la dire votive en l'honneur du saint ou du mystère, sous peine de ne pas satisfaire, sauf les

(1) Liv. VI, n. 327.

exceptions que nous signalerons. Cette obligation repose sur la doctrine de saint Alphonse, et, en outre, sur plusieurs décisions de la Sacrée Congrégation des Rites : voici la plus importante : « ... 7° In variis diœcesibus Belgii, juxta doctrinam in seminariis traditam, usus invaluit ut his diebus, quibus per rubricas licet missas *de Requie* et votivas celebrare sacerdotes missas privatas oblato manuali stipendio pro uno, vel pluribus defunctis, vel votivam in honorem alicujus mysterii, vel Sancti habentes, celebrent conformes officio, quod illa die recitarunt ad satisfaciendum susceptæ obligationi, dummodo fideles expresse non rogaverint dici missas *de Requie,* vel votivas. Usus iste nititur in primis rubricæ missalis, art. IV *de missis votivis*, n. 3, quæ prescribit, ut, quoad fieri potest, missa cum officio conveniat; deinde auctoritati Sancti Alphonsi Mariæ de Ligorio, qui in theologia morali, *lib.* 6, *trac.* 3, *n.* 422, dicit communissimam et probabilem esse hanc sententiam. Petitur ergo an præfati sacerdotes satisfaciant suæ obligationi? Et quatenus negative, ut dignentur Eminentissimi Patres condonationem impertiri pro missis tali modo exoneratis.

Resp. Ad. 7. « Affirmative quoad missas *pro defunctis*, juxta generale decretum diei 5 Augusti 1662; in reliquis negative, et quoad præteritum unusquisque consulat conscientiæ suæ. » Die 12 septembris 1840.

L'obligation est certaine, encore qu'il n'y ait aucune demande formelle de la part des fidèles, ni aucune promesse de la part du célébrant.

Nous avons dit qu'il y avait quelques exceptions que nous allons signaler : elles sont au nombre de trois.

1°) Si on célèbre une autre messe du consentement des fidèles; 2° Si la messe votive demandée pour tel saint ou tel mystère ne se dit pas comme messe

votive; à la vérité il n'est pas permis d'accepter des messes dans ces conditions, mais si on les a reçues de bonne foi, on peut satisfaire par une messe du jour; 3° Si la messe votive a été demandée pour un jour où les rubriques la défendent. Le devoir du célébrant est de refuser, s'il y prend garde, et, s'il a reçu une telle intention sans le remarquer, de renvoyer la messe demandée au premier jour libre, quand la célébration en peut être différée. Si la célébration de cette messe ne peut être différée, il pourra satisfaire par la messe du jour. Les auteurs toutefois conseillent de prévenir les fidèles pour éviter des froissements.

2° Messe de *Requiem*? L'obligation est moins rigoureuse pour les messes demandées pour les défunts. *a*) Aux jours où la messe de *Requiem* n'est pas permise, le prêtre satisfait à ses obligations par une messe du jour, quelles que soient d'ailleurs les intentions de celui qui donne l'aumône. Aussi a il été décidé par le décret du 5 août 1662

b) Aux jours où la messe de *Requiem* est permise, si le donateur n'a manifesté aucune intention, en demandant une messe *pro defunctis*, on satisfait encore par une messe du jour : tel est le sens du décret de 1840, cité plus haut.

c) Si le donateur demande une messe de *Requiem* d'une manière expresse ou même seulement implicite, par exemple en la sollicitant à un autel privilégié, où l'on ne peut gagner l'indulgence qu'en disant une messe de *Requiem* les jours où elle est permise, le célébrant doit se conformer à ses desirs. « Expressa enim voluntas postulantium, dummodo sit rationabilis, debet impleri (1). »

II. Quelle est la rigueur de l'obligation? Les auteurs

(1) S. R. C. 3 mars 1761 ad 14.

enseignent généralement que l'obligation dont il s'agit est légère et que la transgression de cette loi est seulement vénielle; il n'y aurait même aucune faute, si la transgression s'appuyait sur une cause juste. En effet, la valeur essentielle de la messe est la même : il n'y a qu'une diminution dans la valeur accidentelle, qui ne forme pas en elle-même une matière grave. En outre, on ne blesse que la vertu de fidélité, dont l'obligation ne s'impose pas sous peine de faute grave.

On oppose, il est vrai, les décrets de 1761 et de 1840 où il est dit que le célébrant ne satisfait pas à son obligation; mais les liturgistes expliquent ce passage de la valeur accidentelle du sacrifice (1).

Art. V. — Obligation de célébrer par soi-même.

Cette obligation peut venir d'une double source, ou de la volonté du donateur, ou de la loi écclésiastique.

§ 1er. — *La volonté du donateur.*

Lorsqu'un prêtre a été demandé personnellement pour dire une messe, en acceptant l'honoraire, il s'est engagé à la dire lui-même. Peut-il confier l'honoraire à un autre prêtre? S. Alphonse a étudié la question; dans sa pensée, en règle générale, le prêtre qui chargerait un autre dont la vertu n'est pas suspecte, d'acquitter des messes qui lui ont été demandées personnellement, ne ferait aucune faute. Il en serait autrement si le prêtre chargé d'acquitter les messes était dans l'état du péché, à cause de la perte du fruit *ex opere operantis*. Un peu plus loin il ajoute : « Hic

(1) Cf. S. R. C. 19 mai 1614; 3 juin 1662; 5 août 1662; 3 mar 1761, ad 14; 12 septembre 1840.

autem bene advertunt *Croix* n° 132 *etc.* quod si tradatur eleemosyna pinguior Sacerdoti singularis pietatis fama prædito, is nec etiam tradito eodem stipendio poterit alteri committere Missam, nisi similis probitatis habeatur, vel nisi aliqua causa excuset. Hoc tamen ait *Conc.* non videri esse mortale, quia major devotionis fervor tanti communiter non est, ut variatio celebrantis gravem inducat culpam; sed melius dicit *Croix,* id quidem non facile damnandum de mortali, sed aliquando bene posse accidere, aliquem graviter ferre, quod Missa per alium celebretur, et tunc erit mortale.

§ 2e. — *La loi ecclésiastique.*

La loi ecclésiastique a porté deux défenses sur ce point : *a*) celle de rechercher *ex industriâ* les honoraires des messes pour les faire acquitter ailleurs, surtout quand il y a des opérations commerciales jointes à cette recherche des honoraires ; *b*) celle d'accepter des messes au delà de ce qu'on en peut dire, saus prévenir les fidèles qu'on ne peut les acquitter.

I. Défense de rechercher des honoraires *ex industria.*

Cette défense est contenue en termes assez explicites dans la constitution *Quanta cura* de Benoît XIV. L'Église en presse encore aujourd'hui l'observation, comme on peut le voir dans l'important décret du 22 août 1874, que nous citerons intégralement en parlant du commerce des messes, et par la réponse donnée aux directeurs des *Acta S. Sedis* et des *Missions catholiques*, où l'on trouve exprimée formellement la clause : *exelusâ quâcumque studiosa collectione missarum.*

LITURGIE

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES PARTICULIÈRES

—

7e article

—

Remarques sur les rubriques relatives à l'offertoire et à ce qui suit jusqu'au canon (tit. VII, 2e suite)

VI. Rubriques nos 6 et 9.

La rubrique n° 6 et le commencement de la rubrique n° 9 ont rapport au *Lavabo*. Cette partie de la sainte Messe donne lieu à plusieurs observations. On se conforme aux règles suivantes.

Première règle. Après la prière *Veni sanctificator*, le Prêtre, ayant les mains jointes, se rend au coin de l'épître; et se tenant debout, se lave les mains.

Cette règle est la traduction de la rubrique du Missel : « Tunc junctis ante pectus manibus, accedit ad cornu epistolæ, ubi stans.... lavat manus. »

Nota 1°. Le Prêtre, dit St Thomas (5 part. 9. 83, art. I. ad 5,) s'est lavé les mains avant la sainte Messe ; mais il le fait encore à ce moment pour montrer qu'il doit se purifier non seulement des fautes graves; mais encore des plus légères. « Lavantur autem, dit Cava-« lieri (*Ibid.* n. 41), extremitates duorum digitorum

« utriusque manus, quia eum his sæpe tangere debet « sacrosanctam Hostiam, seu magis purissimum ac « sacratissimum Christi Corpus. »

Nota 2°. Pour faire cette action, le Prêtre se tient debout au coin de l'épître. Les auteurs ajoûtent qu'il est alors tourné vers le servant. « Dum digitos lavat, « dit Merati (*Ibid.* n. 24), hoc non faciat super altare, « sed conversus ad ministrum aquam infundentem. » Cavalieri dit exactement la même chose (*Ibid.* n. 41.) Janssens donne la même règle en disant (*Ibid.* n. 47) : « Latere sinistro stans versus altare. »

Nota 3°. Les auteurs modernes donnent une plus grande extension à cette expression, « non super altare, » et prescrivent au Prêtre de tenir alors ses doigts en dehors de l'autel. « Si porta, dit Baldeschi (*Ibid.* n. 62.), al corno dell' epistola, e fuori dell'altare. »

Nota 3°. Bauldry ajoûte, en parlant du servant, que le Prêtre tient alors les doigts en dehors de l'autel (part. I, c. XVII, n. 30(« Ipsique ministrat, non super altare, sed extra illud, scilicet ante cornu anterius altaris. » Et les auteurs modernes l'entendent ainsi. « Si « porta, dit Baldeschi, (*Ibid.* n. 62.) al corno dell'- « epistola, e fuori dell'altare. » Mgr de Conny dit aussi (*Ibid.* n. 141) : « au delà du coin de l'autel. » Mgr Martinucci s'exprime ainsi (*Ibid.* n. 69) : « va- « det ad cornu epistolæ, et conversus ad ministrum... « lavabit extremos digitos indices et pollices manus u- « triusque... non opus est monere quod manus non super altari, sed extra ipsum sunt lavandæ. » Cette pratique est d'une rigoureuse convenance.

Deuxième règle. Le Prêtre ne se lave pas les mains en entier ; mais seulement l'extrémité du pouce et de l'index de chaque main.

Cette explication est donnée dans le texte de la rubrique. Après les mots « lavat manus, » il est dit (*Ibid.*) « id est extremitates digitorum pollicis et indicis.»

Nota. Le Prêtre doit, par conséquent, écarter les

autres doigts. Cette précaution est indiquée par de Herdt (*Ibid.* n. 233.) « sub infusione aquæ tenet in-
« dices et pollices utriusque manus sibi junctos, seu
« potius dextros super sinistros positos, extensis aliis
« digitis et manibus a se invicem separatis, ut aqua tan-
« gat pollicis et indicis extremitates, quæ tantum lavan-
« dæ sunt. »

Troisième règle. 1° L'eau est versée sur les doigts du Prêtre par le servant. 2° Le servant tient le plateau de la main gauche en l'écartant un peu de sa poitrine, à la hauteur de la ceinture, et la burette de l'eau de la main droite, au-dessus du plateau. 3° Il verse l'eau sans remuer la main de côté et d'autre.

La première partie de cette règle ressort du texte de la rubrique (*Ibid.*) « Ministro aquam fundente. »

La seconde partie résulte de l'enseignement des auteurs. « Pro manuum lotione, dit Castaldi (l. I, sect. IV,
« c. I, n. 16), accipiens pelviculam manu sinistra, dex-
« tera tenet ampullam aquæ, et sic manibus elevatis,
« aliquantulum, æqualiter inter se, et a pectore distan-
« tibus.... accedit ad latus epistolæ. » Bauldry s'ex-
« prime en ces termes (part. I, c. XVII, n. 30.) « Te-
« nens sinistra bacile, dextera vero ampullam aquæ
« per aurem... fundit parum aquæ in pelvim.... Bacile
« quasi ad cinguli altitudinem elevat. » De Herdt
« donne la même règle (*Ibid.* n. 299.) « Dextra accipit
« ampullam aquæ, sinistra pelviculam.... Pelviculam
« ita elevat, ut Celebrans se inclinare non debeat. »
Les autres auteurs disent la même chose, en tout ou en partie.

La troisième partie est une recommandation faite par plusieurs anciens auteurs. Castaldi recommande au servant de verser l'eau sur le milieu du plateau (*Ibid.*) « in medium pelviculæ infundit. » Bauldry dit aussi (*Ibid.*) : Fundit... in medio bacilis super indices et pollices Celebrantis. » Merati donne la même règle d'une manière plus explicite (*Ibid.*) « Illud etiam dili-

« genter observare debet minister, ut super eamdem « pelviculæ partem aquam infundat, ne hac illacque « discurrens Celebrantis humectet totam manum. »

Nota. Par ces règles, les rubricistes nous apprennent que l'eau avec laquelle le Prêtre se lave les doigts ne se prend pas ailleurs que dans la burette.

Quatrième règle. Lorsque le Prêtre s'est lavé les doigts, il les essuie avec le manuterge.

Cette règle repose, pour la première partie, sur la même rubrique (*Ibid.* n. 7.) « Celebrans, lotis manibus, eas tergit. » On ne parle pas ici du manuterge, mais il en est fait mention dans la rubrique relative à la préparation de l'autel (part. I, tit. XX.) « Ampullæ « vitreæ cum pelvicula et manutergio. »

Nota. Ici se présentent plusieurs questions. Où le manuterge doit-il être placé ? Peut-on le mettre sur l'autel, ou bien doit-il être présenté par le servant : Si le servant le présente, comment doit-il le présenter ?

I. D'après l'enseignement d'un grand nombre d'auteurs, lorsque le servant se rend à la crédence pour prendre les burettes, il y prend aussi le plateau et le manuterge. En arrivant au coin de l'épître, il pose le tout sur l'autel. Quelques-uns prescrivent d'étendre d'abord le manuterge pour mettre le plateau dessus, sans toutefois indiquer comment le servant s'y prend pour le bien étendre d'une main et éviter de renverser les burettes. Le servant, en toute hypothèse, prépare le manuterge sur l'autel et le met à la portée du Prêtre. Gavantus s'exprime ainsi (*Ibid.* Rub. II. l. *r* et Rub. III, l. *r*.) « Explicato manutergio, in eadem « parte (epistolæ) collocabit ibidem pelviculam cum ur- « ceolis. » ... Elevato prius ab eodem (ministro) pau- « lulum ab altari manutergio, ut Sacerdos illud capere « queat, et tenente pelviculam in sinistra, ampullam « aquæ in dextera, cum osculis ampullæ et debitis re- « verentiis fundit aquam. » Bisso dit la même chose,

« (l. m. n. 162, § 9, et 10) ajoûtant que le servant étend « le manuterge sur l'autel pour mettre le plateau dessus. « Dum Celebrans legit offertorium, minister accedit ad « credentiam, ex qua accipit ampullas cum sua pel- « vicula et manutergio, quas defert, ad altare, et ibi par- « vum manutergium extendit in angulo cornu epis- « tolæ, super quo ponit pelviculam cum ampullis vini « et aquæ.... Facta a Celebrante oblatione calicis, « minister inservit ei pro lavandis manibus, hoc modo, « videlicet, prius aliquantulum elevabit manutergium « quod super altare stat, ut illud facilius possit Cele- « brans accipere ad extergendos digitos. » Baldeschi ne donne pas les cérémonies du servant de la Messe basse; mais en parlant de la Messe chantée sans solennité, il fait aussi porter sur l'autel les burettes et le plateau; il fait présenter le manuterge par le premier clerc, vraisemblablement parce qu'ils sont deux (t. II, part. I, c. IX, n. 12.) « Dopo il *Credo*, can- « tandosi il *Dominus vobiscum* e *l'Oremus*, s'alzano, « et fatta genuflexione unitamente nel mezzo, vanno « alla credenza per mettere sull'altare le ampolle : il « primo porge l'ampolla del vino; il secondo, stando « alla sinistra del altare, quella dell'aqua ; il secondo « dà a lavar le mani, e il primo porge il fazzoletto per « asciugarle. » Mgr Martinucci donne la même règle, et comme Bisso, fait étendre le manuterge vous le plateau; de plus, il permet au servant d'apporter les burettes avant de plier le voile et de reporter la burette du vin à la crédence avant le *Lavabo* (l. I, c. XI, n. 13.) « Postquam Celebrans ante offer- « torium pronuntiaverit *Oremus*, perget ad abacum, « sumet manutergium sive sudariolum, quo explicato, « imponet pelviculam cum ampullis, quas afferens ad « altare ponet in extremo latere epistolæ. Plicabit « celeriter velum....» Après avoir indiqué la manière de présenter les burettes, il continue (*Ibid.* n. 15): « Ampullis hoc modo ministratis, reponet ampullam

« vini, quam poterit etiam ad abacum referre, ac re-
« versus ad altare eodem loco implicabit sudariolum
« seu manutergium in altari ipso, et dextera ampullam
« aquæ, sinistra pelviculam sumet, ablutionem ma-
« nuum Celebranti ministraturus. » Bauldry, qui fait aussi porter le plateau et les burettes sur l'autel, donne une disposition spéciale. Le servant se rend à la crédence après avoir plié le voile. Il prend les burettes, porte la burette du vin dans la main droite et celle de l'eau dans la main gauche, tournant vers lui le côté par lequel on doit verser le vin et l'eau, et soutient le plateau des deux mains; il dépose le tout sur l'autel; il soutient le plateau près du calice pendant que le Prêtre y verse le vin et l'eau. Pendant l'offrande du calice, il reporte à la crédence la burette du vin et y prend le manuterge, qu'il pose sur l'autel, à la portée du Prêtre (part. I, c. XVII, nos 28, 29 et 30.)
« Lecto offertorio, minister surgit, et facta genu-
« flexione, ascendit ad altare, ubi velum calicis a
« Celebrante depositum accipit....; ad credentiam
« vadit, et sumens ampullas sine operculis, dextra
« scilicet pedem ampullæ vini, et sinistra pedem am-
« pullæ aquæ, et ambabus manibus bacile, ampullis
« super illius extremitatibus positis, cavens ne deci-
« dant, ascendit ad altare per gradus epistolæ, por-
« tans eas elevatas, atque a se invicem et a pectore
« aliquantulum remotas, rostris ad se conversis....
« Deposito bacili super cornu epistolæ, ambas manus
« cum ampullis æqualiter elevatas super altare ponit.
« Deinde offert Celebranti ad se veniendi ampullam
« vini.,. supponens lancem iisdem ampullis, ne guttæ
« super altare decidant..... Dum Celebrans offert cali-
« cem, minister reportat tamtum ampullam vini ad
« credentiam, ibique mantile accipit, et portat plica-
« tum ad altare, illudque super altare ita aptat, ut
« Celebrans illud capere possit facile. »

II. Cette disposition n'est pas acceptée par tous les

rubricistes. Suivant d'autres, le servant ne porte pas le plateau sur l'autel; mais il vient d'abord présenter les deux burettes; quand le Prêtre a versé le vin et l'eau dans le calice, il revient à la crédence, portant les deux burettes; puis il prend le plateau et la burette de l'eau pour le *Lavabo*, et dépose le manuterge sur son bras gauche, ou le soutient avec la main gauche au-dessous du plateau. Tel est l'enseignement de Castaldi, qui, contrairement à Bauldry, fait tourner le côté des burettes par lequel on verse le vin et l'eau à la droite du servant (l. I, sect. IV, c. I, n. 15 et 16) « Dicto offer-« torio, accedat ad credentiam, et inde accipiens am-« pullas sine operculis, eas deferat ad altare a latere « epistolæ, ampullam quidem vini dextera, aquæ vero « sinistra, per pedes, elevatas, inter se et a pectore « aliquantulum distantes, earum rostris ad dexteram « conversis, teneat..... Postquam autem vinum et « aquam ministraverit, sumptis ampullis ... ad cre-« dentiam revertatur, ubi eas reponit,...; mox, pro « manuum lotione, adaptat mappulam supra brachium « sinistrum. » Merati, dans son commentaire sur le texte de Gavantus rapporté ci-dessus, fait mention du sentiment de Castaldi, cite des autorités en faveur de ce sentiment, et blâme la pratique de déposer le manuterge sur l'autel, en s'appuyant sur l'enseignement de S. Charles, qui défend d'y mettre différents objets. Après avoir fait mention de la doctrine de Gavantus et rapporté le texte de Castaldi, il ajoûte ce qui suit, (*Ibid.* n. 3.) « En igitur, quod linteum, seu « manutergium juxta hanc sententiam non debet ex-« tendi in altaris extremitate, ut vult Gavantus... « Quam quidem sententiam amplectitur apud Polac in « Aphousium. Cærem 16 docens minime conveniens esse « super altare Sacerdotem abstergi, aut manutergium « poni. In eamdem sententiam descendit pariter Bo-« namicus.... ubi ait : *Ponere sudarium et pelviculam « super altare sacro ritui conforme non est.* Qua-

« mobrem acolythum instruit, ut aquæ ampullam dexte-
« ra, pelviculam sinistra, et linteum, aut super sinistro
« brachio, aut eadem sinistra manu sub pelvicula gestet.
« Denique S. Carolus, in prima synodo provinciali..
« Sacerdotes instruit, ut pileum, biretum, subbiretum,
« chirothecas, sudariolum, aut quodcumque hujus
« generis in altari ne ponant, » Le même auteur dit plus bas (*Ibid.* n. 14) : « An possit elevari manutergium
« super altare extensum, ut a Celebrante possit facilius
« capi ad manus tergendas, unde non sit necessarium
« ut apprehendat illud minister super brachium aut
« manum sinistram, non conveniunt doctores, ut supra
« insinuavimus. » Il cite alors les auteurs qui adhèrent à Gavantus; puis il ajoûte : « Sed noster P. Castaldus
« contrariam expresse docet sententiam... Castaldi
« opinionem alii quoque sectati sunt, quod supra alle-
« gavimus, et quibus nos quoque adhæremus. Hanc
« opinionem secutus est etiam Solarius..., et noster
« Magius asseverat, quod P. Raphael Aversa, Ge-
« neralis Cler. min. et sapientissimus theologus, post-
« quam nostrorum morem intuitus est, eum commen-
« davit, jussitque clericis suis, ut imposterum illum
« omnes imitarentur. » Le savant auteur dit encore ailleurs (*Ibid.* n. 23) : « Præscribit Gavantus ut mi-
« nister elevet paululum ab altari manutergium, ut
« Sacerdos illud facile capere queat ad manus ter-
« gendas, sed juxta ea quæ tradidimus supra n. 14,
« dictum manutergium debet minister præ manibus,
« vel super brachio sinistro tenere. » De Herdt ne se prononce pas sur l'usage de porter le plateau sur l'autel; car après avoir indiqué comment le Prêtre verse le vin et l'eau dans le calice il dit (*Ibid.* n. 226); « Deinde ampullam reddit ministro, vel deponit super
« pelviculam, si hæc super altare collocata fuerit. » Mais il n'approuve pas la coutume d'y mettre le manuterge (*Ibid.* n. 235) : « An autem ad manum lotionem
« super cornu altaris poni queat (manutergium), an

« cum ampulla aquæ offerri debeat, non conveniunt « auctores; præferendum tandem videtur manuter- « gium a ministro sinistra manu sub pelvicula ferri, « vel potius super brachium sinistrum aptari. et ita « cum ampulla offerri et reportari. » Mgr de Conny donne positivement l'enseignement de Castaldi et de Merati, puis il dit en note (*Ibid.* p. 176) : Plusieurs « rubricistes veulent que le servant apporte et dépose « sur l'autel le manuterge, le plateau et les burettes : « La méthode que nous exposons d'après Castal- « di, Sarnelli et Benoit XIII, nous a semblé plus « conforme au respect que l'on doit à l'autel et à la « règle de n'y rien déposer sans nécessité.»

III. Les autorités sur lesquelles reposent l'un et l'autre sentiment ne permettent pas de chercher à faire prévaloir l'un d'eux. Falise se contente de les énoncer. Il semble difficile d'appliquer anx burettes et au manuterge la rubrique (part. I, tit XX) : « Super « altare nihil omnino ponatur quod ad Missæ sacrifi- « cium vel ipsius altaris ornatum non pertineat. » Les autorités qui permettent de poser ces objets sur l'autel sont trop nombreuses pour tirer de cette rubrique la préférence de l'usage contraire. Mais il faut remarquer que le texte même de la rubrique prescrit de laisser le manuterge sur la crédence jusqu'à l'offertoire (*Ibid.*) « Ampullæ vitreæ vini et aquæ cum « pelvicula et manutergio mundo, in fenestella seu in « parva mensa ad hæc præparata. » Et les auteurs qui permettent de le poser sur l'autel au moment du *Lavabo* le font enlever quand le Prêtre s'en est servi. « Quo facto, dit Bisso (*Ibid.*), reponet pelviculam cum « ampullis super credentiam, cum manutergio plicato.» Mgr Martinucci dit aussi (*Ibid* n. 16) : « Recipiet de « altari sudariolum, quod iterum plicatum super abaco « reponet. » Gavantus n'en parle pas, et Baldeschi, traitant seulement de la Messe chantée avec deux Aco-

lytes, suppose naturellement que le premier reporte le manuterge à la crédence.

V. Si le manuterge se trouve sur l'autel, le Prêtre devra nécessairement se retourner vers l'autel pour s'essuyer les doigts, et parmi les auteurs qui font placer le manuterge sur l'autel, plusieurs l'enseignent positivement. Merati donne la même règle, quoiqu'il fasse présenter le manuterge par le servant. (*Ibid.*) « Dum digitos lavat, hoc non faciat super altare, sed « conversus ad ministrum aquam infundentem : dum « vero digitos abstergit, manutergio a ministro por- « recto, vertat se Sacerdos ad parietem altaris in eodem « cornu epistolæ. Carpo dit la même chose (part. II. « c. I, n. 43.) Lotas manus linteo abstergit sese ad cornu « altaris convertens. » Mgr Martinucci admet aussi cette règle (L. c. I, XVIII. n. 60). « Digitis lotis, se « convertit ad altare eodem in loco, accipiet sudario- « lum seu manutergium,.. et digitos illo absterget. » On ne voit pas la raison pour laquelle le Prêtre devrait se tourner vers l'autel pour s'essuyer les doigts si le manuterge lui est présenté par le servant.

Cinquième règle. 1° En se lavant les mains, le Prêtre récite le psaume *Lavabo inter innocentes* avec *Gloria Patri.* 2° En disant *Gloria Patri*, le Prêtre fait une inclination de tête vers la croix, et suivant le sentiment le plus commun, sans quitter le coin de l'épître. 3° Quand le Prêtre s'est essuyé les mains, il revient au milieu de l'autel. 4° Le verset *Gloria Patri* s'omet aux Messes des morts, et aux Messes du temps depuis le dimanche de la Passion jusqu'au samedi saint exclusivement.

La première partie de cette règle est appuyée sur la rubrique du Missel (*Ibid.* n. 6.) « Lavat manus.... « dicens psalmum *Lavabo inter innocentes* cum « *Gloria Patri.* »

Nota. Quelques auteurs observent que le Prêtre doit reciter ce psaume de manière à le terminer en

finissant de s'essuyer les mains. « Ita autem lente « prosequatur versus psalmi *Lavabo*, dit Bauldry « (*Ritus serv. in cel. Mis* rub. VI, note 2), ut eos cum « abstersione finiat. » Bisso donne la même règle (l. *s*, n. 20, § 45.) « Interim, cum scilicet lavat manus, « dicit psalmum.... *Lavabo inter innocentes*, quem ita « debet dicere, ut sit terminatus cum manuum abster- « sione. « Merati dit aussi, en citant Bauldry et Bisso « I part, tit. VII, n. 35) : Ita autem lente versus « dicti psalmi prosequitur, ut totus psalmus sit termi- « tatus cum manuum abstersione. » Cavalieri fait la « même recommandation (*Ibid.* n. 83.) Sacerdos, dum « lavat manus, recitat psalmum *Lavabo inter inno-* « *centes*, ita autem lente, ut totus psalmus termina- « tus sit cum manuum abstersione. »

La seconde partie comprend deux points, l'inclinanation à faire et le lieu où elle doit être faite. Le premier point résulte de ce qui a été dit t. XXIII, p. 110 et suiv. Quand au second point, le sentiment le plus commun, disons-nous, est que le Prêtre dit le verset *Gloria Patri* au coin de l'épitre, et cette pratique, suivant le sentiment de plusieurs rubricistes que nous allons citer, et en particulier Merati et Cavalieri, semble plus conforme à la rubrique du Missel. Quelques auteurs permettent cependant au Prêtre de revenir au milieu de l'autel avant de dire ce verset. Gavantus semble l'autoriser à dire ce verset en marchant, et comme nous allons le voir, Merati et Cavalieri, interprêtent ainsi l'enseignement de ce savant rubriciste, auquel ils ne peuvent souscrire. Gavantus s'exprime ainsi (*Ibid.* l. *t.*) : « Ad versum *Gloria Patri*, « qui potest dici cum reditur, in medio altaris caput « inclinatur. » Mais l'auteur a peut-être entendu ces mots, *cum reditur*, du moment où le Prêtre est de retour au milieu de l'autel ? cette interprétation n'est pas invraisemblable. Bauldry laisse libre de faire cette inclination au coin de l'épître ou au milieu de l'autel

(*Ibid.*) « cum Celebrans dicit versum *Gloria Patri*, « caput inclinat ad crucem, licet sit in cornu epistolæ, « vel in medio altaris. » Bisso dit la même chose « (*Ibid.*) » In fine hujus psalmi dicitur *Gloria Patri* : « qui versus non est dicendus in via, sed vel in cornu « epistolæ vel in medio altaris; et dum dicitur, incli- « netur caput versus crucem. » Merati rapporte les « diverses opinions des rubricistes. Gavantus, Lohner et plusieurs autres, dit-il, permettent au Prêtre de dire le vers et *Gloria Patri* en marchant : ceci, comme on vient le voir, n'est pas vraisemblable. Le texte de Lohner, relatif à tout le psaume, prouve encore moins que tel est son enseignement : « Psalmus *Lavabo* dici potest, « dit-il (part. II, tit. XVIII, n. 8), dum ad medium « reditur, modo ad *Gloria Patri* caput inclinetur. » Il fait ensuite mention de l'enseignement de ceux qui permettent de revenir au milieu de l'autel avant ce verset en les donnant comme prescrivant cette pratique, enfin il opine pour l'usage de le dire au coin de l'épître, et observe qu'elle est plus conforme à la rubrique du Missel. La preuve de ce dernier point n'est cependant pas péremptoire. Le savant auteur s'exprime comme il suit. (*Ibid.* n. 26.) Controvertitur a « doctoribus, an dici possit a Sacerdote illud *Gloria* « *Patri* dum est in via, redeundo a cornu epistolæ « ad medium altaris : et sententiam affirmativam am- « plectuntur Gavantus, Angelus, Lohner, Arnaud; « negativam vero sententiam Bauldry, Tonellius, « Bordonus, a Portu et Gervasius etc., et hoc ob hanc « validissimam rationem, quia inclinatio capitis, qua- « lem exhibere debet Sacerdos versus crucem dum « dicit *Gloria Patri*, fieri debet sine motu locali « personæ.... Posito autem quod non possit dici in « via, ut revera, pace auctorum qui primam sequuntur « sententiam, dici non potest ob rationem allatam, « dubitatur an recitari debeat dictum *Gloria Patri* « saltem in medio altaris ? Affirmant Tonellius, Bauldry,

« Baldassar, Bissus, Gervasi; negant vero Corsetti,
« Bordonus, Petrus Buiz... quibus nunc adhæret
« etiam ipsemet Gervasi in ms. mihi communicato; et
« censet cum prædictis recitandum esse *Gloria Patri*
« in cornu epistolæ, priusquam Celebrans ab eodem
« cornu epistolæ discedat, et id revera colligitur ex
« verbis subsequentibus rubricæ ubi habetur: *Lotis ma-*
« *nibus, et istis ante pectus junctis, revertitur ad*
« *medium altaris.* Supponunt ergo prædicta verba
« recitatum esse integrum psalmum, et per conse-
« quens *Gloria Patri*, cum hoc sit pars psalmi. Debet
« igitur illud recitare dum abstergit digitos, versa facie
« ad parietem altaris in cornu epistolæ. Certum est
« tamen, quod ubicumque ex his locis dicatur,
« (quamvis secundus supradictus ritus magis arrideat,
« quia est conformior rubricis Missalis,) semper Cele-
« brans cruci caput inclinat inclinatione minimarum ma-
« xima, in quo conveniunt omnes. » Cavalieri parle dans le même sens que Merati, et il interprête le texte de Gavantus de la même manière (*Ibid.*) « An *Gloria*
« *Patri* a Sacerdote dici possit dum est in via, re-
« deundo a cornu epistolæ ad medium altaris, affirmat
« Gavantus.... sed cum inclinatio capitis, quæ ad
« verbum, seu ad versum *Gloria Patri* Sacerdoti ex-
« hiberi debet versus crucem, fieri debeat sine motu
« locali personæ...., idcirco hac in parte Gavantus ab
« auctoribus communiter deseritur. Subintrat quæstio,
« num recitari saltem possit in medio altaris; qua in
« re, licet partem affirmativam teneant Tonellius,
« Bauldryus et alii, adhuc pars negativa est præfe-
« renda, quia ultra auctores plurimos, validum in
« rubrica ipsa fundamentum tenet : si enim expen-
« dantur ejusdem verba, quæ Sacerdoti, dum lavat
« manus, prescribunt præfatum psalmum dicere,
« cum *Gloria Patri*, et postea subdunt quod *manibus*
« *ante pectus junctis revertitur ad medium altaris*,
« fallor profecto, si tu ipse mecum non sentias *Gloria*

« *Patri* versum, quæ pars est ejusdem psalmi, dicendum « quoque esse in cornu epistolæ dum tergit manus, « cum inclinatione versus crucem, priusquam junctis « manibus ante pectus ad altaris medium accedat. » Merati et Cavalieri, comme on le voit, supposent que le Prêtre s'essuie encore les doigts en disant *Gloria Patri*. Les auteurs modernes, qui adhèrent généralement au sentiment de ces deux auteurs, enseignent que le Prêtre rend le manuterge avant de dire ce verset, et fait une inclination à la croix en tenant les mains jointes. » Lotis manibus, dit de Herdt « (*Ibid.* d. 33), Sacerdos manutergio easdem tergit « et exsiccat, ac faciem convertit ad parietem altaris, « ut psalmum ex tabella ibidem posita prosequatur. « Manibus tersis, et deinde ante pectus junctis, recitat « psalmum usque ad finem in cornu epistolæ; dum « dicit *Gloria Patri*, faciem sine motu pedum convertit « ad crucem altaris, et eidem caput profunde inclinat.» Carpo s'exprime ainsi (*Ibid.* n. 41 et 42) : « Lotas « manus linteo abstergit... ibique psalmum prose- « quitur, in cujus fine ad *Gloria Patri*... cruci caput « inclinat; postmodum junctis manibus ante pectus « se recipit ad medium altaris. » Falise dit aussi (*Ibid.*) : « Il reste à la même place, s'inclinant vers la croix « au *Gloria*. » Il rend le manuterge auparavant. Mgr de Conny donne la même règle (*Ibid.*) « Il va « au coin de l'épître laver... les extrémités des pouces « et des index, disant le psaume *Lavabo* avec le *Gloria* « *Patri*, et à ce verset il incline la tête à la croix; « tout aussitôt il revient au milieu. » Mgr Martinucci dit la même chose, observant, comme Falise, de « rendre d'abord le manuterge (*Ibid.* n. 70 et 71) : « Manutergium relinquet in altari vel tradet minis- « tro, junctisque manibus dicet *Gloria Patri*, caput « ad crucem vertens; veniet ad medium altaris. » Baldeschi traduit le texte de Gavantus. (*Ibid.* n. 63) « Al *Gloria Patri*, fa inchinazione alla croce, incam-

« minandosi verso il mezzo, benchè lo possa anche « dire giunto che sia nel mezzo dell'altare. »

Nota 1°. De Herdt observe que le Prêtre ne peut pas commencer le psaume *Lavabo* avant d'être arrivé au coin de l'épître; les autres auteurs n'en parlent pas. Sans vouloir condamner la pratique de commencer le psaume en quittant le milieu de l'autel, et de manière à ne pas rester trop longtemps au coin de l'épître avant de dire *Gloria Patri*, nous ferons observer que la règle donnée par de Herdt peut être appuyée sur le texte de la rubrique, où il est dit d'abord : « accedit ad cornu epistolæ, » et ensuite « lavat manus dicens psalmum. »

Nota 2°. Le même auteur prescrit au Prêtre de dire le verset *Sicut erat* au coin de l'épître avant de se mettre en marche pour revenir au milieu (*Ibid.*) : « Prosequitur *Sicut erat*: quo dicto, revertitur ad medium « altaris. » Après cela, il fait mention de l'enseignement de Gavantus et de Baldeschi en l'interprétant comme Merati et Cavalieri, et permet au Prêtre de dire le verset *Sicut erat* en revenant au milieu (*Ibid.*) « Juxta « quosdam, versus *Gloria Patri* aut saltem *Sicut erat* « dici potest eundo ad medium altaris, sed versus « *Gloria Patri* melius ad cornu epistolæ legitur, « quia eundo inclinatio capitis versus crucem recte « exhiberi non potest; versus autem *Sicut erat* dici « potest vel in cornu epistolæ facie reversa ad parietem altaris, vel si magis placeat, eundo ad medium « altaris, modo in ipso acessu ad medium altaris totaliter sit finitus, cum Sacerdos ibi statim dicere debeat « *Suscipe sancta Trinitas.* » Mgr Martinucci fait aussi « dire le verset *Sicut erat* au coin de l'épître, mais; d'après la disposition qu'il indique, le Prêtre demeure tourné vers la croix (*Ibid.* n. 70.) « Dicet *Gloria Patri*, « caput ad crucem vertens, atque ibidem complebit « versum *Sicut erat.* » Ici les autorités ne semblent pas assez nombreuses pour affirmer qu'on ne puisse

dire le verset *Sicut erat* en revenant au milieu de l'autel.

Nota 3°. Plusieurs rubricistes, comme il est dit plus haut, demandent que le Prêtre récite ce psaume de manière à le terminer en finissant de s'essuyer les mains. Ils semblent dire que pour ce motif, il doive le dire lentement comme il résulte de ces expressions : « ita « lente prosequitur, ita lente recitat. » cependant celui qui récite ce psaume naturellement ne se trouve pas avoir terminé trop tôt, et il paraît plus convenable que le Prêtre ne reste pas trop longtemps au coin de l'épître, après avoir rendu le manuterge, à ce moment où le calice et le Missel se trouvent au milieu de l'autel. Le Prêtre doit aussi, comme l'observe de Herdt, arriver au milieu de l'autel de manière à commencer immédiatement la prière *Suscipe sancta Trinitas.*

La trosième partie n'est autre chose que la traduction de la rubrique du Missel (*Ibid.*) « Qui versus, « *Gloria Patri*, prætermittitur in Missis defunctorum, « et in Missis de tempore a dominica de Passione usque « ad sabbatum sanctum exclusive. »

Nota 1°. On voit, par cette rubrique, qu'il ne faut pas, aux Messes des morts, remplacer le verset *Gloria Patri* par *Requiem æternam*, comme on le fait à l'office des morts. Cette observation est faite par plusieurs auteurs anciens, qui l'ont regardée comme nécessaire, attendu qu'ils avaient vu des Prêtres ajouter ce verset.

Nota 2°. Il faut bien remarquer qu'au temps de la Passion, il s'agit seulement de la Messe du temps, et non des Messes des fêtes ou des Messes votives, même de la Passion. Tout ce qui a été dit t. XLVII p. 63, 64 et 65 au sujet du psaume *Judica me Deus* trouve ici son application.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

La science du Pater *ou l'Oraison Dominicale appliquée aux mystère du Saint-Rosaire, aux grandes fêtes de l'année et aux principaux actes de la vie chrétienne, par le P. Fr. A. M. Portmans, des Frères-Prêcheurs.* — Liège, M. Dessain, éditeur, Paris, Veuve Magnin. 1 vol. in-18. XIII — 398.

Les Pères de l'Église, les interprètres des Saintes Écritures, les théologiens, les grands mystiques, se sont comme à l'envi appliqués a mettre en lumière la beauté, la sublimité, et la fécondité de la prière mise par Jésus-Christ sur les lèvres du genre humain. Faire, comme on dit aujourd'hui la *littérature* complète de ce sujet, serait un travail aussi curieux que difficile : puisse-t-il tenter quelque érudit catholique.

Ce qui a poussé un si grand nombre d'écrivains ecclésiastiques à commenter le Pater, c'est le désir de le faire goûter aux chrétiens de leurs temps, de l'appliquer aux situations et aux besoins des âmes. Un de nos collaborateurs, le R. P. Portmans a obéi à cette préoccupation en enrichissant d'un numéro la longue liste d'ouvrages sur l'Oraison dominicale.

C'est à dessein que nous nous disons *enrichir ;* car le livre qu'il donne au public est précieux à tous égards. Il comprend quatre parties et un supplément. Le Pater appliqué successivement aux mystères de la vie, de la passion et de la gloire de Jésus et de Marie, ou en d'autres termes aux mystères joyeux, douloureux et

glorieux du Rosaire, forme les trois premières parties. La quatrième nous révèle un coin de l'inépuisable fécondité du sens de l'Oraison Dominicale mise en regard de celles des fêtes de l'année qui n'ont pas un rapport direct avec l'un ou l'autre des mystères du Psautier de Marie. Le supplément est peut-être la partie la plus importante du livre : il renferme et enseigne la science pratique et quotidienne du Pater. La prière de Jésus y est présentée comme base de préparation aux principaux actes de la vie chrétienne : la confession, la communion, l'assistance à la messe et la mort. A ces considérations l'auteur à ajouté six méthodes différentes de réciter le Rosaire : chaque demande du Pater, sauf les trois dernières qui ont été réunies, en présente une nouvelle.

Avons-nous besoin d'insister sur l'opportunité de ce livre ? « Au moment où le Souverain Pontife, écrit Mgr de Liège à l'auteur, au moment où le Souverain Pontife invite les fidèles à implorer les miséricordes du Ciel sur la Société menacée de tant de dangers, et recommande instamment à cette fin de recourir à l'intercession de la Très Sainte Vierge par la récitation du Rosaire, c'est vraiment une heureuse pensée que vous avez eue d'offrir à la piété chrétienne un livre qui est consacré presque tout entier à la méditation des mystères du Rosaire dans leurs rapports avec les demandes du Pater. »

Il nous reste à associer l'éditeur de ce très-bon livre aux félicitations que nous adressons à son auteur : il nous a donné un véritable petit bijoux.

X.

Le guide des Paroissiens, *par M. l'Abbé Rambouillet, vicaire à Saint-Philippe du Roule.* — Paris, René Haton.

Sous le titre général que nous venons de transcrire,

un autre de nos collaborateurs, M. l'Abbé Rambouillet, publie une série d'opuscules, dont le titre seul suffit à indiquer l'intérêt : *La paroisse, le S. Jour du Dimanche, la Sainte Messe, les Sacrements, le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre* et *le Mariage, les Bénédictions* et *le Pain bénit, l'Eau bénite, le Signe de la Croix, Jésus-Christ, la Prière, la Grâce actuelle, la Grâce sanctifiante, les Quatre-Temps, les Vigiles* et *le Carême, le Jubilé, l'Education chrétienne des enfants, le Soin spirituel des malades, les Devoirs envers les morts, l'obéissance aux lois civiles*, etc. (1)

« *Felix essem, si talem et specie, et moribus, sortitus essem uxorem* ! » disait Hermas, dans la première vision du *Pasteur*. Sans doute que, sous cette figure, le saint prêtre désignait une église, — une paroisse, — qui surpassait la sienne en ferveur, en bonnes œuvres.

Bien certainement, le même désir s'élèverait encore de son cœur sur ses lèvres, s'il lui était donné de contempler bien des paroisses de notre temps, d'admirer ces églises où il n'y a qu'un seul troupeau réuni sous un seul pasteur ! Et d'elles bien certainement aussi, les anges du Ciel peuvent dire, comme de celle qu'admirait Hermas : « *Ecclesia Dei est!* C'est vraiment une église de Dieu ! ».

Et que manquait-il donc à l'église d'Hermas pour être une véritable église de Dieu ? Le pasteur priait, il pleurait, il jeûnait ! Sans doute, les ouailles ne suivaient pas leur guide, elles n'écoutaient pas sa voix ; aussi n'était-ce pas : *Ecclesia Dei.*

Quand les paroissiens sont étroitement groupés autour de leur pasteur, qu'ils aiment leur bercail, qu'ils gardent à leur église un amour de prédilection, qu'ils

(1) Chaque opuscule se compose de seize pages et coûte l'unité, 5 centimes, *franco*, 10 centimes ; la douzaine, *franco* 60 centimes.

prennent part à toutes ses joies, qu'ils sont de toutes ses fêtes, qu'ils la soutiennent dans toutes ses bonnes œuvres, qu'ils étudient tous ses rites et toutes les cérémonies de son culte, qu'ils participent à sa vie tout entière, alors c'est vraiement *Ecclesia Dei* ; c'est *unum ovile* avec *unus pastor*. Est-elle *supra montem posita*, ce sera St-Sulpice édifiant une grande capitale ; est-elle petite, pauvre, inconnue, ce sera Ars avec son saint curé, réjouissant, dans le silence et le secret, Dieu et ses anges.

Or, c'est pour apprendre aux paroissiens à bien connaître, — par conséquent à bien aimer — leur paroisse, à suivre toutes ses pratiques, à s'édifier de toutes ses cérémonies, à se réjouir de toutes ses joies et de toutes ses fêtes, que M. l'abbé Rambouillet a eu l'idée heureuse de réunir les opuscules si pleins de science et de piété, et dont nous avons donné ci-dessus les titres. Les paroissiens y trouveront tout ce qui peut les attacher au bercail ; les pasteurs y reconnaîtront l'écho de leurs enseignements ; et tous verront bientôt dans la paroisse qui goûtera et méditera ces petites feuilles, *Ecclesia Dei*. C'est dire qu'en remerciant le vénérable auteur, nous faisons des vœux sincères pour qu'elles aient la plus grande diffusion.

ACTES DU SAINT-SIEGE.

I. — *Décret de la S. C. des Rites ordonnant d'insérer dans le Cérémonial des Evèques les fêtes de l'Immaculée-Conception de la Très-Sainte Vierge et de S. Joseph.*

Ob recentem ad ritum Duplicis primæ classis evectionem Festi Immaculatæ Beatæ Mariæ Virginis Conceptionis, et Festi Sancti Josephi ejusdem Deiparæ Sponsi, Catholicæ Ecclesiæ Patroni, quum eadem Festa inter solemniora accensenda sint, Sacra Rituum Congregatio congruum duxit ut in Cæremoniali Episcoporum, tum Lib. I. Cap. XVI n. 4, in quo agitur de usu Pallii, tum Lib. II. Cap. XXXIV. n. 2, ubi dies enumerantur quibus Episcopi solemniter celebrare solent, utraque ex prædictis festivitatibus amodo inseratur. Hanc porro Sacræ ipsius Congregationis sententiam, per infrascriptum Secretarium Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII relatam, Sanctitas Sua ratam habens, præcepit ut in novis præfati Libri liturgici editionibus ejusmodi additamentum perficiatur.

Die 9 septembris 1883.

Pro Emo et Rmo Dûo Card : D. Bartolini S. R. C. Præfecto.

C. Card, Di Pietro Episc. ostien et Veletern.

Laurentius Salvati S. cr. R. CSeetarius.

II. — *Décret de l'Inquisition concernant la célébration des mariages mixtes devant un ministre hérétique.*

Non latet quibusdam in locis hæreticum ministrum agere personam magistratus mere civilis, coramque se sistere solent conjuges aut etiam debent ob finem politicum, nempe ut habeantur civiliter honesti conjuges prolesque censeatur legitima. Tunc vero urgentibus hæreticis, aut lege civili imperante, non improbatur quod pars catholica una cum hæretica se sistat ante vel post contractum ad formam Tridentini matrimonium, etiam coram ministro hæresi addicto, ad actum civilem dumtaxat implendum. Etenim ad dubium olim sic expressum « Utrum Catholicis coram proprio catholico parocho cum hæretico contrahens licite possit, urgentibus hæreticis, matrimonium hoc ratificare coram ministro hæretico, si nulla hinc ritus hæretici professio habeatur aut colligatur, et quidquid minister hæreticus in casu agit, civilis dumtaxat et politica postulatio sit, et censeatur » per hanc S Congregationem responsum fuit affirmative.

Verum enim vero quotiescumque minister hæreticus censeatur veluti sacris addictus, et quasi Parochi munere fungens, non licet catholicæ parti una cum hæretica matrimonialem concensum coram tali ministello præstare, eo quia adhiberetur ad quamdam religiosam cæremoniam complendam, et pars catholica ritui hæretico se consociaret ; unde oriretur quædam implicita hæresi adhæsio, ac proinde illicita omnino haberetur cum hæreticis in divinis communicatio. Ea propter etsi perniciosa hæc consuetudo inoleverit ita ut a clero de facili corrigi non possit, nihilo tamen secius omni adhibito studio ac zelo evellenda erit. Et sane Benedictus XIV aperte docet non licere contrahentibus se sistere coram ministro hæretico, quatenus assistat ut minister addictus sacris, et contrahentes peccare mortaliter, et esse monendos.

Opportune itaque a Te instructi et commoniti Parochi ac Missionarii edoceant fideles, qua publicis in Ecclesiis Catechesibus, qua privatis instructionibus circa constantem Ecclesiæ doctrinam et praxim, ita ut a mixtis contrahendis nuptiis quoad fieri possit salubriter avertantur ; sin autem abhorreant prorsus a celebrando matrimonio coram hæretico ministro sacris addicto, id quod omnimodo illicitum et sacrilegum est. Ita responsum fuit ordinario Trevirensi sub fer. IV. 21. Aprilis 1847.

Sciant insuper Parochi, si interrogentur a contrahentibus, vel si certe noverint eos adituros ministrum hæreticum sacris addictum ad consensum matrimonialem præstandum, se silere non posse, sed monere eosdem debere sponsos de gravissimo peccato quod patrant, et de censuris in quas incurrunt. Veruntamen ad gravia præcavenda mala si in aliquo peculiari casu Parochus non fuerit interpellatus a sponsis, an liceat nec ne adire ministrum hæreticum, et nulla fiat ab iisdem sponsis explicita declaratio de adeundo ministrum hæreticum, prævideat tamen eos forsan adituros ad matrimonialem renovandum consensum, ac insuper ex adjunctis in casu concurrentibus prævideat monitionem certo non fore profuturam, imo nocituram, indeque peccatum materiale in formalem culpam vertendum ; tunc sileat, remoto tamen scandalo, et dummodo aliæ ab Ecclesia requisitæ conditiones atque cautiones rite positæ sint, præsertim de libero religionis exercitio parti catholicæ concedendo, nec non de universa prole in religione catholica educanda. Quod si tandem consensus coram parocho velit renovari, postquam præstitus jam fuerit coram ministro hæretico, idque publice notum sit, vel ab ipsis sponsis parocho notificetur, parochus huic matrimonio non intererit nisi, servatis uti supponitur ceteroquin servandis, pars catholica facti pœnitens, prævviis salutaribus pœnitentiis, absolutionem a contractis censuris rite prius obtinuerit. Sacra igitur Congregatio plurimum in Domino confidit, Te præmissis prudenter et firmiter inhærentem, effecturum ut inviolabilis doc-

trinæ sanctum tectum servetur Depositum, catholicorum mores fidei respondeant, damna apprehensa arceantur, ac fideles doctrina et exemplo roborati incedant per semitas justitiæ.

Ita per Decretum datum in generali Congregatione Emorum ac Rmorum DD. S. R. E. Cardinalium in rebus fidei Generalium Inquisitorum Feriæ IV die 17 Februarii 1864.

III. — *Décret de l'inquisition du 21 février 1883 sur l'examen à faire avant de réitérer sous conditions le baptême.*

Utrum, quando post diligentem indagationem de valore baptismi a Ministro haeretico collati nihil constiterit, nisi Ministellum baptizantem pertinuisse ad sectam Anglicanam cujus Rituale validam præscribit materiam et formam, hoc factum sufficiat ad praesumendam baptismi validitatem, ita ut ad licite conferendum baptisma conditionatum speciali argumento probari debeat ejus invaliditas ; an vero praesumi debeat invaliditas baptismi a tali Ministello collati, ita ut sacerdos in tali casu conditionate rebaptizans irregularitatem non incurrat.

Ratio praecipua dubitandi est, quod in Anglia praxis obtinet, qua omnium baptismatum ab haereticis collatorum invaliditas praesumenda, validitas autem probanda sit, et proinde, juxta regulam : in sacramento ad salutem necessario tutiorem partem esse eligendam, neo-conversis baptisma conditionatum semper conferri debeat, nisi testimonium personae omni fide dignae non solum de baptismo revera collato afferatur, sed etiam de perfecta ejusdem administratione, de qua tamen raro tantum probatio obtineri potest. Haec praxis praesumendi invalidatem baptismi haereticorum in Anglia universaliter observatur quoad baptismata a clero Anglicano, et a fortiori a Ministris Sectarum wesleyensis, Anabaptistarum etc. collata.

Huic autem pravi obstare videtur declaratio Prælatorum Angliae relata in Dubio a S. Congregatione S. officii die 18 decembris 1868 soluto, ubi dicunt : « Attenta praesertim diligentia juniorum e clero circa ritum baptizandi fideliter servandum, et attento proinde majori numero eorum, de quorum baptismatis infantilis valore non licet dubitare. » Ex hac enim declaratione sequi videtur, baptismi a clero Anglicano collati praesumi debere validitatem, juxta doctrinam a Benedicto XIV in libro VII de Synodo Dioecesana, c. VII. n, 7, traditam ; ibi. Episcopus diligenter investiget oportet, num in illa haereticorum secta, de quo agitur, aliquid innovatum fuerit circa baptismi materiam et formam a Christo institutas. Si enim utramque ab ejusdem sectae pseudo-ministris rite adhiberi deprehenderit non potest permittere ut baptismus ullo pacto iteretur. » Si igitur constet, aliquem a Ministro Anglicano fuisse baptizatum, juxta doctrinam Benedicti XIV non amplius potest, ut videtur, baptismus ejus supponi fuisse invalidus. Hinc dubium.

Hisce dictis addendum est, circumstantias in India fere easdem esse ac in Anglia, atque inter Missionarios praevalere opinionem, unumquodque baptisma collatum ab haereticis, quæcumque fuerit eorum secta, doctrina aut Rituale, præsumendum esse invalide collatum, ita ut in quovis casu stricta requiratur probatio de facto baptismatis et de materia et forma rite adhibitis, nulla ratione habita de Rituali sectae, cui adscriptus erat ministellus baptizans.

Responsum. In congregatione Generali S. Romanae et universalis Inquisitionis habita coram Eminentissimis et Reverendissimis Dominis S. Romanae Ecclesiæ Cardinalibus in rebus fidei Generalibus Inquisitoribus propositis dubiis, iidem Eminentissimi ac Reverendissimi Domini, praehabito voto D. D. Consultorum, decreverunt respondendum prout sequitur, idest : Detur Decretum fer IV, 20. Novembris 1878 ; quoad irregularitatem vero, juxta exposita non fuisse incursam. (1)

(1) Ce décret a été rapporté et commenté dans la *Revue*, tom. 40, pag. 145.

Decretum autem feriae IV, 20 Novembris 1878, hoc est scilicet : Proposito dubio, utrum conferri debeat Baptismus sub conditione haereticis qui ad Catholicam fidem convertentur ex quocumque loco proveniant et ad quamcumque sectam pertineant — Eminentissimi responderunt : Negative ; sed in conversione haereticorum a quocumque loco vel a quocumque secta venerint, inquirendum est de validitate Baptismi in haeresi suscepti. Instituto igitur in singulis casibus examine, si compertum fuerit, aut nullum aut nulliter collatum fuisse, baptizandi erunt absolute : si autem pro temporum aut locorum ratione, investigatione peracta nihil sive pro validitate, sive pro invaliditate detegatur, aut adhuc probabile dubium de baptismi validitate supersit, tunc sub conditione secreto baptizentur; Demum si constiterit validum fuisse, recipiendi erunt tantummodo ad abjurationem seu professionem fidei.

IV. — *Décret de l'inquisition du 21 février 1883, sur le serment maçonnique relativement au mariage.*

Utrum juramentum Massonicum non retractatum considerari et tractari possit vel debeat ad instar impedimenti matrimoniium impedientis aut etiam dirimentis ; et quæ cautelae exigi debeant, ut matrimonium puellae catholicae cum viro Franco-Muratore jurato licite aut etiam valide a parocho benedici possit.

Ratio dubitandi est quod juramentum Massonicum quo quis seipsum sectae Franco-Muratorum caece mancipat, majus impedimentum matrimonii creare videatur quam haeresis, quia doctrina istius sectae non tantum haeretica est sed essentialiter anti-christiana, et majus quam disparitas cultus, quia malitia sectae istius malitiam infidelitatis longe superat propter nefarium finem sibi propositum radicitus evellendi e cordibus hominum fidem ipsam, et fun-

ditus destruendi totam Religionem et Ecclesiam christianam. Neque justum videtur, si haeretici qui Jesum christum adhuc confitentur et S. S. Trinitatem non negant, a S. Ecclesia Catholica severius judicentur atque a connubiis cum Catholicis strictius arceantur, quam viri ad exitium nominis christiani conjurati, qui secretis suis molitionibus omnia regna rebellione perpetua disturbare et totum mundum ruinis implere nunquam non satagunt.

Responsum. Quod attinet ad matrimonium, in quo una contrahentium pars clandestinis aggregationibus notorie adhaeret, donec Apostolica sedes generale decretum hac in re non ediderit, oportet ut Pastores caute ac prudenter se gerant; et debent potius in casibus particularibus ea statuere, quæ magis in Domino expedire judicaverint, quam generali regula aliquid decernere; omnino vero excludatur celebratio sacrificii Missae, nisi quando adjuncta aliter exigant.

G. Pelami, S. R. et U. inq. Notar.

V. — *Décret de la S. C. de la Propagande au sujet de tentatives dirigées contre l'Université Laval, canoniquement instituée à Québec, et contre sa succursale érigée plus récemment dans la ville de Montréal.*

Cum Universitas Lavallensis ejusque Succursalis in civivate Marianopolitana Apostolica auctoritate constituta, ob exorta dissidia simultatesque adversus ipsam paratas non sine gravissimo sui detrimento jamdudum vel maximis prematur difficultatibus, Sanctissimus Dominus Noster Leo divina Providentia Papa XIII ad omnium dissensionum radicem penitus evellendam atque pacem et concordim reducendam, in audientia diei 18 februarii 1883 iterum examinatis ac perpensis omnibus rationum momentis hac in re hactenus exhibitis, auctoritate sua decrevit ut in iis quæ

ad prædictam Universitatem Lavallensem ejusque succursalem Marianopoli constitutam referuntur, fideles omnes servent adamussim præscriptiones quæ tum in Resolutione seu Decreto a Sacra Congregatione de Propaganda Fide lato die 1 februarii 1876, tum in Constitutione Apostolica erectionis canonicæ præfatæ Uuniversitatis continentur, quæque alias ab eodem Summo Pontifice commendatæ et confirmatæ fuerunt.

Insuper Sanctitas Sua in eadem audientia districte mandavit in virtute sanctæ obedientiæ omnibus fidelibus nec non ecclesiasticis viris cujusque gradus et dignitatis in regione Canadensi, ne, vel actu, vel scriptis, præsertim in lucem editis, sive per se sive per alios, contra eamdem Universitatem ejusque Succursalem in posterum audeant aliquid moliri, aut quavis ratione eam impugnare, sed potius ut, nullum impedimentum executioni memorati Decreti ac Apostolicæ Constitutionis objicientes, omnes communi studio eidem Institutioni provehendæ opem præsidiumque pro viribus afferre adnitantur.

Præsens autem Decretum idem Sanctissimus Dominus Noster ab omnibus Provinciæ Quebecensis Episcopis in propriis Diæcesibus publicari jussit, velut absolutum Sanctæ Sedis mandatum ad memoratas quæstiones dirimendas.

Datum Romæ ex Æd. S. Congregationis de Propaganda Fide die 27 februarii 1883.

L. ✠ S. (*Signat.*) Joannes Card. SIMEONI.
Præfectus.
(*Subsignat.*) ✠ D. Archiep. Tyren.
Secretarius.

TABLE DES MATIÈRES.

LE POUR ET LE CONTRE DANS LA QUESTION DES ORIGINES CHRÉTIENNES DE L'OCCIDENT, par M. l'abbé Ad. Hénault 5

CÉRÉMONIAL DE LA PROMOTION DU DOCTORAT EN THÉOLOGIE DANS L'ANCIENNE UNIVERSITÉ D'ANGERS, par M. l'abbé P. Bourdais 32

LES TRIBUNAUX ECCLÉSIASTIQUES, par M. l'abbé A. Tachy 71

HARMONIE HISTORIQUE DES ÉVANGILES, par Theophilus 97

LE POUVOIR PONTIFICAL AU MOYEN-AGE, par M. l'abbé A. Tachy 125, 206

LETTRE DE LÉON XIII SUR LES ÉTUDES HISTORIQUES . 193

LA CONSUBSTANTIALITÉ ET LA TRINITÉ, par M. l'abbé Rambouillet 225

ENCYCLIQUE DE LÉON XIII SUR LE ROSAIRE 273

LES PATRONS DES LIEUX ET LES TITULAIRES DES ÉGLISES, par Mgr Hautcœur 279

COUP D'ŒIL SUR L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE, par M. le Dr Bocquillon 298, 381

DÉMONSTRATION DE LA RELIGION ET MÉTHODE DE RETOUR A DIEU, par le R. P. Chartier S. J. . . . .

LE TEXTE GREC DES ÉVANGILES, par M. l'abbé Ridders 369

VARIÉTÉS 424

SAINT THOMAS ET LE THOMISME, par le R. P. Le Tallec. 449

LES HONORAIRES DES MESSES, par M. l'abbé Tachy. . 471

LITURGIE, par M. l'abbé P. R. 157, 259, 339, 433

QUESTIONS LITURGIQUES, par le même 86

BIBLIOGRAPHIE 90, 170, 541

ACTES DU SAINT-SIÈGE 179, 272, 346, 447, 545

NOTE SUR LE DÉCRET RELATIF AU CHANT LITURGIQUE. 188

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Actes du Saint-Siège, 179, 193, 273, 346, 447.

Alamannus (le P.) — Lettre de S. S. Léon XIII à M. Pustet, à l'occasion d'une nouvelle édition des œuvres du P. Alamannus et notamment de sa Somme de Philosophie, 851,

Angers. — V. Doctorat.

Baptême, sa réitération lorsqu'il a été conféré par un ministre hérétique.

Bickell (le Dr). — Ses travaux liturgiqnes à Rome, 424.

Chant liturgique. — Note sur le sens du décret qui le concerne, 188. — Documents relatifs à ce même décret, 427.

Chartier (le R. P.) — *Démonstration de la Religion et méthode de retour à Dieu*, 170, 353.

Constitution Apostolicæ Sedis. — Réponse de la S. C. de l'Inquisition à certains doutes, 183.

Consubstantialité. — V. Trinité.

Doctorat. — Cérémonial de la promotion du Doctorat en Théologie dans l'ancienne Université d'Angers, 32.

Duchesne (l'abbé L.) — *Leçons d'Histoire ecclésiastique*, 5. — V. Origines et Trinité.

Évangiles. — Leur harmonie historique, 970 s. — Double prédiction de la trahison de Judas, 98. — Discussion des Apôtres sur la prééminence, 101. — La Cène sous-entendue mais clairement insinuée dans l'évangile de S. Jean, 104. — Manducation de l'agnau pascal, 110. — Concordance des évangiles sur la Cène, 115. — Le Conseil de nuit. 122, — Le texte grec de nos Évangiles, 369 s. s. — Les manuscrits de S. Mathieu en lettres onciales, 370. — Anciennes versions de l'Orient et de l'Occident, 371. — Autorité des manuscrits grecs, 373. — Les variantes, 374. — Les trois passages de S. Mathieu supposés apocryphes. 375. — La femme adultère dans l'évangile de S. Jean, 379. — Le décret 4 du C. V. de S. Jean, 381. — Les derniers versets de l'évangile de S. Marc, 382. — Liste des plus remarquables leçons s'éloignant du récit de la Vulgate, 384.

Fêtes. — Décret de la S. C. des Rites élevant certaines fêtes au

rite double majeur et permettant de substituer ad libitum des offices votifs aux offices des féries non privilégiées, 179. — Décret élevant au rite double majeur la fête de S. Benoît, de S. Dominique et de S. François, 181.

Funérailles (des), 157 ss., 259 ss., 328 ss. — Des prières à faire près du corps avant de le porter à l'église, 157. — De la conduite du corps de la maison mortuaire à l'église, 161. — De l'arrivée à l'église , 259. — Des cérémonies qui se font à l'église, 260. — De la conduite du corps au cimetière et des dernières prières, 266. — Examen de quelques questions relatives à la conduite au cimetière, 328.

Histoire. — Lettre de SS. Léon XIII sur les études historiques, 193. — V. Origines.

Honoraires. Origine des honoraires des Messes, 470. Les offrandes dans le Nouveau Testament, 470; les offrandes d'après les Pères, 472, pratique des premiers siècles, 473; légitimité des honoraires, 477; détermination des honoraires des Messes, 491 : manière de recevoir les honoraires des Messes, 498; obligations résultant des honoraires, 500.

Index. — Livres mis à l'Index, 351.

Leçons du premier nocturne de la fête de saint Dominique, 447,

Limbourg. — *De distinctione Essentiæ ab Existentiâ*, 93.

Liturgie. — Questions concernant le chant du *Libera* et de l'absoute, 86. — Remarques sur les rubriques relatives à l'offertoire et à ce qui suit jusqu'au canon, 433. — Les travaux liturgiques de M. le Dr Bickell, à Rome, 424. — V. Chant liturgigique, Fêtes, Funérailles, Leçons, Offices, Patrons.

Mariage, devant un ministre hérétique, 546; mariage des Francs-Maçons, 550.

Messes. V. Honoraires, Liturgie.

Offices. — Doutes résolus par la S. C. des Rites sur la récitation des offices votifs, 447, 448.

Origines (les) chrétiennes de l'Occident, 511. — Documents prouvant que les églises chrétiennes étaient déjà fondées dans la Gaule au milieu du deuxième siècle, 9, — Réfutation du jugement de l'abbé Duchesne sur Eusèbe et Grégoire de Tours, 15. — Témoignage des traditions locales, 21. — Les martyrologes, 28.

Patrons (les) des lieux et les Titulaires des églises, 282 ss. — Titulaires et patrons, 283. — Liturgie des patrons, 285; des titulaires, 292.

Philosophie. — V. Alamannus, Limbourg, Vallet.

Pierantonelli. — *Praxis foria ecclesiastici ad præsentem Ecclesiæ*

conditionem accommodata, 71.

PORTMANS (R. P.) *La science du Pater*, 541.

POUVOIR (le) pontifical au Moyen-âge, 125 ss., 206 ss. — Résumé de la théorie de M. de Rocquain et jugement sur cette théorie erronée, *ibid.* — Il est faux que S. Nicolas Ier s'arrogea la suprématie sur l'Église, 143. — Du divorce de Lothaire, 153. — Jugement de M. Rocquain sur S. Grégoire VII, 206. — Innocent III, 214. — Boniface VIII, 220. — Rapports de Boniface VIII et de Philippe-le-Bel, *ibid.*

RAMBOUILLET. *Le guide des Paroissiens*, 541.

RELIGION (démonstration de la) et méthode de retour à Dieu. — Lettre du R. P. Chartier à M. l'abbé Vacant et réponse de celui-ci, 353. — V. Chartier.

ROCQUAIN (M. Félix). — *La Papauté du Moyen-Age*, 125.

ROSAIRE. — Encyclique de S. S. Léon XIII, sur le Rosaire, 273.

THÉOLOGIE. — Coup-d'œil sur l'histoire de la Théologie, 298 ss., 395 ss. — Première époque : du douzième siècle à la Réforme, 299. — Les Pères de l'Église, *ibid.* Les écoles monastiques et les Universités, 301. — Enfance de la théologie théorique, 305. — Anselme de Laon, 306. — Hugues de Saint-Victor, 308. — Pierre Abailard, *ibid.* — Gilbert de la Porrée, *ibid.* — Robert Palleyn, 309. — Pierre Lombard, *ibid.* — Robert de Melun, 310. — Richard de Saint-Victor, 308. — Simon de Tournai, 311. — Præpositivus, 312. — Robert de Courson, Guillaume d'Auxerre, *ibid.* — Richard Wilton, 312. — Aimon de Faversham, *ibid.* — Maturité de la théologie théorique, 321 ss. Alexandre de Halès, *ibid.* — Guillaume d'Auvergne, 324. — Jean de la Rochelle, *ibid.* — S. Thomas d'Aquin, 325. — S. Bonaventure, 328. — Pierre de Tarentaise, 329. — Albert le Grand, 329. — Guillaume Hotun, 323. — Guillaume de Wara, *ibid.* — Richard de Middletown, 334. — Hugues de Strasbourg, *ibid.* — Gautier de Bruges, 335. — Jean Duns Scot, *ibid.* — Alexandre d'Alexandrie, 395. — Raymond Lull, 396. — Gilles de Rome, 397. — Jean de Naples, Gérard de Bologne, Antoine André, 399. — Jean Bassoles, François Mayonnis, Hervé Nédellec, 400. — Augustin Triumphus, Pierre Auriol, 401. — Durand de Saint-Pourçain, 402. — Pierre de Palud, 403. — Jean Bacon, Gui Terrena, 404. — Robert Holkot, 405. — Guillaume Ockam, 406. — Henri de Vrimach, Thomas de Strasbourg, Grégoire de Rimini, 408. — Adam de Woddam, 409. — Théologiens de l'époque qui suivit les chefs d'école, 409 ss. — Pierre d'Ailly, 414.

THIÉRY. — Étude sur le chant grégorien, 175.

THOMAS (Saint) et le THOMISME. Le Thomisme n'est pas toujours la

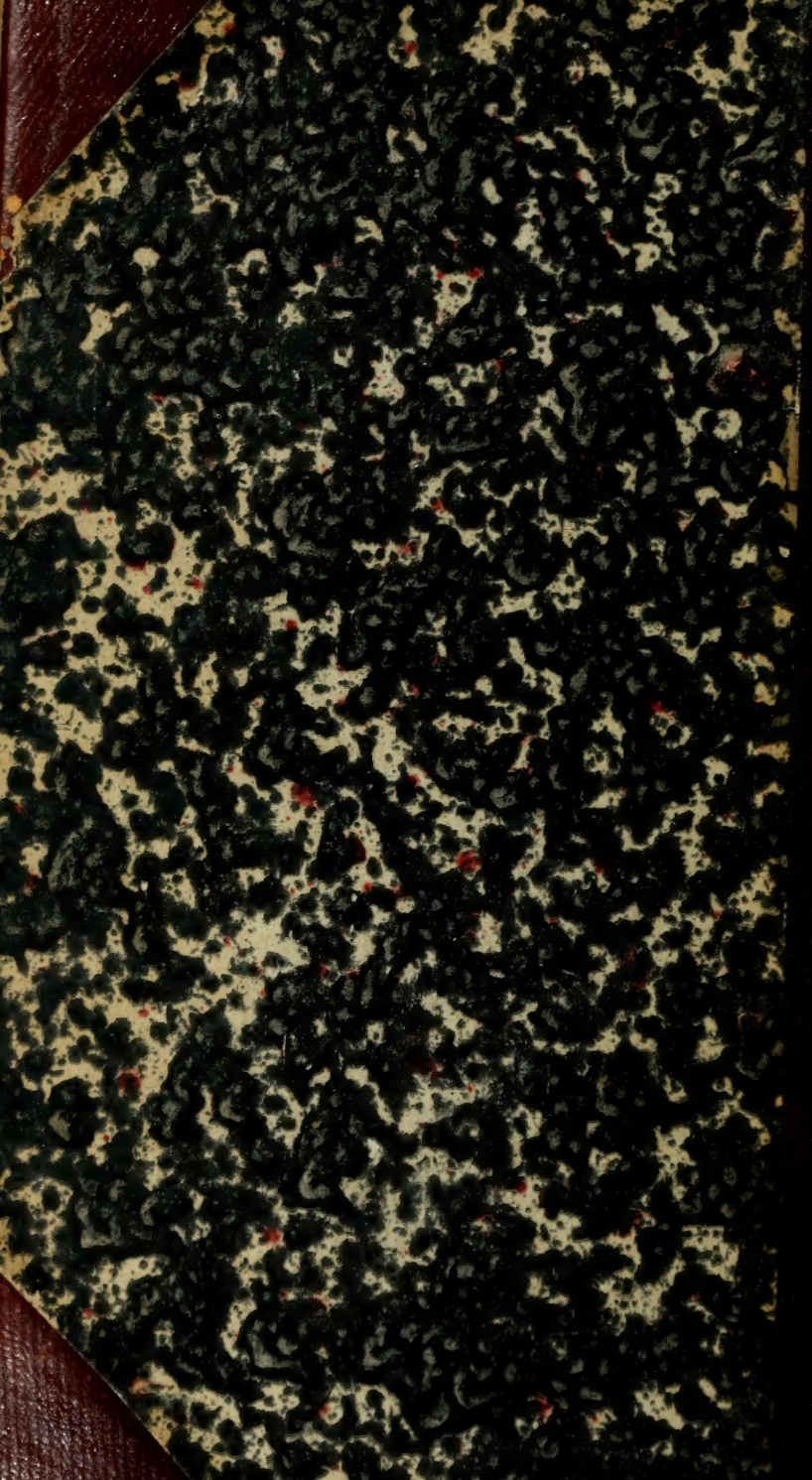
doctrine de S. Thomas, 449; Le concours divin d'après S. Thomas et Bannès, 452; la science divine par rapport aux futurs libres, 460.

Tribunaux (les) ecclésiastiques. 71 ss. — De la juridiction contentieuse de l'Église, 72. — Maux qu'entraine la négligence à exercer le pouvoir judiciaire, 174. — De l'enquête préalable, 75. — Des curés amovibles. 76. Des sentences *ex informatâ conscientiâ*, 79.

Trinité. — La Consubstantialité et la Trinité, 225 ss. — Doctrine du *consubstantiel* chez les Pères, *ibid.* — Ls consubstantialité et Origène, 226. — Clément d'Alexandrie, 228. — S. Hippolyte, 232. — Tertullien, 234. — S. Théophile d'Antioche, 236. — Athénagore, 238. — Tatien, 240. — S. Justin, 242. — S. Ignace, 253. — Hermas, 245. — S. Polycarpe, 247. — Clément de Rome, 247. — Conclusion, 253.

Vallet (l'abbé P.) — *L'idée du Beau dans la philosophie die S. Thomas d'Aquin*, 90.

Vienne. — Lettre de S. S. Léon XIII à l'Archevêque de Vienne à l'occasion du second centenaire de la délivrance de cette ville, 336.

Vincent (S.) de Paul. — Décret de la S. C. des Rites l'instituant patron de toutes les sociétés de charité, 272.

Amiens. — Imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 16